西方思想家研究系列

LESSING

[美]维塞尔(Leonard P.wessel)◉著

莱辛思想再释

——对启蒙运动内在问题的探讨

贺志刚◉译

G. E. Lessing's Theology A Reinterpretation

刘小枫◉主编

華夏出版社



莱辛 LESSING

G. E. Lessing's Theology A Reinterpretation

西方思想家研究系列

莱辛思想再释

——对启蒙运动内在问题的探讨

莱辛以德语古典作家、戏剧批评家、美学家和启蒙思想家的身份闻名汉语学界。在哲学思想史和神学思想史方面，莱辛是最早反省、批判启蒙思想的哲人之一，并堪称启蒙新教思想的代表。

本书作者 Leonard P. Wessel 早年师从德语思想史权威学者 Ernst Behler，长期致力研究从启蒙运动到浪漫派时期的德语思想家，有论著多种深受学界好评。本书并非泛泛通论或一般性评介莱辛思想，而是通过重新叙述、阐释莱辛的思想，深入分析近代思想史上的一些关键问题，对于汉语学界的思想史研究有相当的启发意义。

责任编辑 ● 陈希米
封面设计 ● 冯志杰 刘佳宗

ISBN 7-5080-2456-7

9 787508 024561 >

ISBN 7-5080-2456-7/B·137 定价：28.00 元

西方思想家研究系列

莱辛思想再释

——对启蒙运动内在问题的探讨

〔美〕维塞尔[Leonard P. Wessel] 著

贺志刚 译

林和生 审校

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

莱辛思想再释:对启蒙运动内在问题的探讨/(美)维塞尔著;
贺志刚译. -北京:华夏出版社,2001.9
(西方思想家研究系列/刘小枫主编)
ISBN 7-5080-2456-7
Ⅰ.莱… Ⅱ.①维…②贺… Ⅲ.莱辛,G.E.(1729~1781)
-哲学思想-研究 Ⅳ.B516.39
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 040920 号

G.E. Lessing's Theology A Reinterpretation
[美] Leonard P. Wessel

本书获香港汉语基督教文化研究所授权出版简体字版

出版发行:华夏出版社
(北京东直门外香河园北里 4 号 邮编 100028)
经　　销:新华书店经销
印　　刷:北京人卫印刷厂
版　　次:2002 年 1 月北京第 1 版
2002 年 1 月北京第 1 次印刷
开　　本:16
印　　张:16.5
字　　数:239 千字
定　　价:28.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

总　　序

刘小枫

自先秦至晚明,汉语思想有过两次与异域思想的历史性相遇(佛学和秦西实学及天主实学)。清末以来,学界孜孜以求认识西方思想,乃汉语思想与异域思想历史性相遇的第三波。

仅仅百余年的西方学典汉译历史,可以说已经历了三个阶段。以严复译秦西政法诸书至本世纪四十年代,为第一阶段。尤其二十年代以来,众多现代知识人凭着自己的兴趣翻译西方学典,出现了不少出色的翻译大家。但西洋思想图景仍然显得零碎,学界尚缺乏对西方思想传统的整体性认识,一些译家的热情奉献给了不那么经典的西方作品。

第二阶段,五十年代后期至八十年代中期,新中国政府规范翻译西典事业,整编四十年代遗稿,制订新的选题,几十年来寸累铢积,形成了振裘挈领的"汉译学术名著"体系。然而,这西典体系的设计受当时学界眼光限制,亦为思想史界的教条主义所扼,虽开牖后学之功万不容没,仍然不能说反映了西方思想大传统。"思想不外义理和制度两端(康有为语)"。涉及义理和制度的西方思想大家的基本著作,未有译成汉语者,岂止在少数?问题仍然在于,学界对西方思想传统的整体性认识,迄今让人感到不踏实。比较而言,国人认识近、现代思想的热情远大于认识西方古典思想。原因似乎不难理解:国人认识西方思想的热情,主要是现代强国梦推动的。如此认识心态,本来就是问题。所谓"西方名著"的清单难道不需要通盘重拟?

八十年代后期,新一代学人创设"现代西方学术文库",致力晚近几十年欧美学界整理学故的学术成果,企求以西方现代经典入手重建西方思想汉译学典体系,反映了学界通盘重新认识西方思想传统的渴求。遗憾的是,这一汉语学界的重大学术战略因时光流变而中断。

九十年代以来,西学翻译蔚成风气,各种翻译"丛书"迭出,热情引进种种人文-社会科学新知。可是,正如科学不等于技术,思想也不等

于科学。无论学界引进了多少"前沿"的社会学、政治学、法学之类的社会科学，仍与欧洲思想大传统了不相干。如果选题设计随事补苴、以求适时，只能徒令学界袭拾西学唾余，以支庶续大统。紧跟当下"主义"流变，务竞新奇、不成条贯，重新认识西方思想大传统的未尽之业难以赓续，仍有赖悉心疏理传统源流。

西方思想传统的要典即便译成了汉语，对西方思想传统的整体性认识问题并不等于就解决了。就已经有的经典翻译而言，学界的读解经常吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。原因之一是，学界缺乏对西方思想典籍具有深度解释的翻译积累。仅仅翻译原典，显然不够，也需要精当挑选、翻译对原典的解释性要籍。

晚近十年，不能说译界不热心翻译思想研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。问题是，如果对西方思想大传统的理解尚有问题，如何可能恰切选译研究论著？再有，业界对西方思想史的关注，基本上还停留在通史一类或对思想大家的通论介绍性评估，缺乏有深度解释的研究。如果仍然停留在一般认识水平，对西方思想传统的整体性认识就不可能长进。

设计这套"西方思想家研究系列"，旨在推进学界对西方思想大传统的理解。首先，注重选译思想大家或有影响的思想史家的研究，力求形成名家解释名家的研究系统。形式上以个人和专著为主，也兼及思想史上的个人传统和文集，希望在认识西方思想传统的路上留下坚实的足迹。编译者念汉译西典前业未毕，亦知译业安有不百年积之而可一蹴有成者耶。

1999年10月于北京

编者的话

刘小枫

莱辛以德语古典作家、戏剧批评美学家和启蒙思想家的身份闻名汉语学界，但很少有人注意到，莱辛也是西方近代思想史上占有重要地位的哲学家、神学思想家。在汉语学界研究西方近代哲学、神学的人物清单中，找不到莱辛的名字，似乎他仅仅属于"外国文学专业的研究对象。"

在欧美的思想史学界，莱辛思想的地位并不寻常。就哲学思想史方面而言，莱辛虽然置身启蒙运动的时代洪流并身为德国启蒙思想的先驱，却是最早反省、批判启蒙思想的哲人之一；在神学思想史方面，莱辛堪称启蒙思想的代表，与路德、加尔文所代表的早期新教思想判然有别。早期新教思想仍然是权威教会性的、甚至中世纪式的，莱辛对基督宗教的启示性的新理解，才真正开创了所谓现代启蒙式的新教思想，导致后来的德国思想史上形成两种截然相异的新教思想的对立和紧张。研究莱辛思想，对于汉语学界深入西方近代思想史问题的纵深，意义相当重大。

莱辛著作的汉译还差得很远，"历代基督教思想学术文库"组译的三十余万字的《莱辛神学文集》（朱雁冰译、香港道风书社即出）收入了莱辛的所有神学论著，但没有包括莱辛的哲学论著。原著的汉译急不来，可靠的译者可遇不可求。但鉴于莱辛思想在近代思想史上的重要地位乃至对当今思想的重大意义，我们起码可以先了解西方思想史学界研究莱辛的进展，因此，选择翻译这方面的研究论著很有必要。

本书作者 Lernard P. Wessell 原为美国科罗拉多大学思想史教授，现任西班牙 Salamance 大学哲学系客座教授，早年师从德语思想史权威学者 Ernst Behler（社科文献出版社最近出版了他晚近研究尼采、海德格尔、德里达的力作），长期致力研究从启蒙运动到浪漫派时期的德语思想家，论著多种，尤其《马克思与浪漫派的神话思想》、《席勒美学与

近代哲学》(中译本,上海学林出版社2000年版,毛萍等译)和本书,深受学界好评。

作者虽然是北美学者,其莱辛研究却能以德语学界已有的丰富研究成果为基础,所疏理的研究文献对我国学者会有很大帮助。本书并非泛泛通论或一般性评价莱辛思想,而是通过重新叙述、阐释莱辛的神学,深入分析近代思想史上的一些关键问题,对于汉语学界的思想史研究有相当的启发意义。近代神学思想的嬗变对于西方现代思想的发展起着决定性的作用(参见贝克尔,《十八世纪哲学家的天城》,北京三联版2001,何兆武译),本书从莱辛的神学入手研究莱辛的思想,可谓切中要害。

本书引录的莱辛重要论述都直接采用德语原文,没有英译,由林克教授据德语原文译出,拉丁语则由李秋零教授帮忙译出;英文论述部分经孙和生教授校订,德语部分经朱雁冰教授校订,特此说明并致谢。

中译本导言

邓晓芒

莱辛(Lessing,Gotthold Ephraim,1729－1781)出生于德国萨克森一个牧师家庭,十三岁进入著名的圣阿芙拉公爵学校,表现出非凡的天份。一七四六年入莱比锡大学学习,期间与莱比锡戏剧界接触,写了一系列喜剧,曾立志成为德国的莫里哀。后来又学过医,写过报纸评论文章,发表过散文和寓言,与正统派神学家们展开过最激烈的论战。他终生为了能做一个职业作家而苦苦挣扎,但由于一生贫困,不得不先充当一个将军的秘书,后来又为一个公爵管理图书,所有作品大都是在业余写出来的。他晚年惟一的幸福是他的爱妻和孩子,但都先后被死神从他手中夺走。他在精神上的长期孤独和被人误解是导致他早死的原因之一。但莱辛所处的时代正值德国启蒙运动,他以其犀利的文笔积极投身于这一运动,向当时的德国腐朽势力猛烈开火,成为德国启蒙思想界最负盛名的代表人物。由于他在戏剧理论、戏剧创作和美学方面的贡献格外突出,他在德国思想界一开始就是作为文艺思潮的泰斗而为世人所瞩目。他的名著《拉奥孔》对好几代德国美学家和文学家产生了巨大影响,《汉堡剧评》则"代表了当时生气蓬勃的评论界"[1]。他推翻了当时占统治地位的新古典主义的戏剧原则,为建立德意志民族自己的戏剧理论和戏剧风格而殚精竭虑。在戏剧创作上,他的代表作是喜剧《明娜·封·巴尔赫姆》、悲剧《爱密丽亚·迦绿蒂》和诗剧《智者纳旦》,均具有开创性意义,被称为"德国第一位不朽的戏剧家"[2]。

然而,正如海涅所指出的,莱辛"在哲学和神学方面的斗争要比他的戏剧评论和戏曲作品更为重要"[3],他甚至把莱辛和路德相提并论,

---

① 见海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,海安译,商务印书馆,1974,页91。

② 见《简明不列颠百科全书》"莱辛"条,中国大百科全书出版社,1986。

③ 《论德国宗教和哲学的历史》同前页95。

认为“路德以后，德国没有产生过比莱辛更卓越的人物，这两个人是我们的骄傲和我们的喜悦”[1]。更值得注意的是，如果说海涅在当时还只是把莱辛神学的意义归结为“为自然神论辩护”[2] 的话，那么在今天，它的意义更是大大超出了对基督教神学的一种异端解释，而被一些宗教哲学家视为触及到了基督教思想中最深处的根，并为当代人类“普世宗教”理想的建立提供了一种学理上的基本视野。这种基本视野主要就在于，扬弃人类各个不同宗教在历史上呈现的千差万别的偶然形态，而努力去把握其内在共通的本质。显然，这从更一般的意义上来说还不只是一种神学视野的扩展，而且更是一种哲学视野的转向，即：从单纯的逻辑和历史的外在对立转向了逻辑和历史的一致，转向了近、现代的“历史科学”。这一转向的发源地，在很大程度上要追溯到莱辛。

正因为莱辛的名字在中国，通常和文学、戏剧、文学评论及美学理论联系在一起，论者常将他归入“德国启蒙美学”的代表人物而与温克尔曼及后来的“狂飙突进”运动相提并论，至于他的神学思想及其与启蒙思想的关系，国内的研究者就所知了了；因此，当我们读到美国学者维塞尔(Lernard P. Wessel)的《莱辛思想再释》，并从中发现当代西方基督教思想界对莱辛两百多年前的一些思想火花和零星观点竟会如此感到兴趣、视为“热门话题”，还让他和尼采、卡夫卡这些人物并肩而立时，我们也许会感到一丝惊讶。其实，早在本世纪三十年代，新康德主义的重镇卡西勒(Ernst Cassirer)就对莱辛的神学思想作了极高的评价，他把莱辛称为“绝无仅有的一位伟大的思想家”，由于真正理解并超越了斯宾诺莎的宗教思想而导致“在十八世纪思想史上就出现了一个巨大的转折”[3]。这一转折，如果我理解得不错的话，就是从启蒙哲学的理性主义向以赫尔德、黑格尔、马克思和现代解释学为代表的历史主义的转折，或者说，从逻辑理性向历史理性的转折。在国内学术界，对这一转折的描述通常是很草率的，除了援引外部时代和社会环境的条件之外，几乎没有涉及它后面的宗教和神学的思想动机，这常常使我们的讨论停留在就事论事的表面理解之上，而无法进入西方现代历史哲学的根源和内核的探讨。

---

① 同上，页91。

② 同上，页95。

③ 卡西勒：《启蒙哲学》，顾伟铭等译，山东人民出版社，1986，页185

维塞尔的这本书，与卡西勒的《启蒙哲学》一样，对启蒙时代转向历史哲学方向的最初动机作了深入的分析。与卡西勒不同的是：首先，作者在这里不是全面介绍启蒙哲学思想发展的各个方面，而是对其中最为关键性的代表人物的最内在的思想动机、即莱辛的神学思想进行了专题的个案分析，这就使作者的研究具有更具体的微观价值；其次，作者详细地追溯了莱辛神学思想在哲学形而上学和方法论上的历史渊源及其在莱辛时代所处的危机和困境，其中尤以对笛卡尔和沃尔夫的哲学神学思想分析具有高度的逻辑思辨性和很强的穿透力，最后，作者力图超越历来对莱辛思想、特别是其神学思想的阐释中最有成效、最为人们所接受的"辩证观点"，而引入了库恩（Thomas Kuhn）的"范式（Paradigms）转化"学说，将这一本来是用来研究自然科学史和科学变革机制的理论转用于人文科学和神学的研究中，主张用理性主义范式在面对经验——历史中的"异常情况"（如休谟的经验论范式）的冲击时陷入的危机，来说明莱辛从理性神学转向启示神学的根本动因。在这一点上，本人与维塞尔的看法有所不同。我以为，库恩的范式学说即使适用于经验自然科学的发展，也很难适用于逻辑学、数学的发展，更不可能适用于以数学为楷模的理性派哲学的发展。大陆唯理论对付经验的"异常情况"的办法很简单，就是将它们一概宣布为"意见"、"样式"、"模糊的认识"，根本用不着改变自己的"理性主义范式"。至于神学，它从来就不是要解释经验中的正常或异常情况，面只关心经验中与自己的"范式"相吻合的情况，将其他一切事实弃之不顾[①]。莱辛在神学上从理性转向启示很难说是由于认识论上的"危机"，即经验中出现了以前未预料到的"反常情况"，他的种种看起来十分矛盾的说法毋宁说要从基督教信仰及其神学本身固有的内在辩证结构上找原因。休谟的经验论并不是由于经验中出现了"异常情况"而导致的，它之所以能惊醒康德的"独断的迷梦"，也不是由于提供了什么新的事实，而是暴露了理性派早已存在而不自觉的逻辑上的漏洞。

尽管有以上分歧，作者所做的工作却十分有利于我所关注的问题，

---

① 对此，培根（Frgncis Bacon）曾指出，"有人把一张挂在一个庙里的海上遇险得救的人向神发誓的图画指给一个人看，并且要他说现在他是否承认上帝的威力，这时候这个人却作了一个很好的回答，他反问道：'是的，但是那些发誓以后淹死的人又画在哪里呢？'"参看《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆，1875，页15。

即对基督教信仰本身固有辩证结构的揭示。这种辩证结构简略地加以概括，可以表述为理性真理和历史真理（后者包括启示真理、信仰真理、事实真理等等不同说法）之间的对立统一关系。这是基督教神学直到康德一直都在纠缠不休的一个主要的宗教哲学问题（即所谓"双重真理"的问题）。这种辩证结构表明，基督教在其最深刻的理论层次上对启蒙运动的理性冲动具有比一般人所想象的更大的包容力；更重要的是，基督教的这种包容力甚至预先立足于启蒙理性的极限处，而向那些最具洞见的启蒙思想家提供了某种暗示，使他们能够克服启蒙理性的片面性而向辩证理性靠拢，这种辩证理性的一个最根本的特点，就在于它是逻辑理性与历史理性的统一[①]。作者对莱辛认识论和神学思想中这种复杂的辩证关系进行了细致的清理。当然，莱辛也许并不像作者所认为的那样，为了调和他在认识论中已经发生的"理性范式与经验范式"相冲突的"危机"而"求助于基督教"[②]，而更有可能是由于对基督教内在辩证结构的领悟，使得莱辛在自己的理性主义立场（或"范式"）中辩证地容纳了经验主义的合理成分，从而克服了理性主义在认识论上的偏见。这种情况在十七、十八世纪并非绝无仅有，如帕斯卡尔（Blaise Fascal）所谓"敏感性精神"（l'esprit de finesse），莱布尼茨的"充足理由律"；甚至黑格尔的辩证法，其最初的起源也来自于对基督教神学核心问题的探讨[③]。作者在考察莱辛神学思想时的一个失误在于，不是立足于十八世纪启蒙理性作为一种社会思潮的多面性、特别是其价值维度，而是立足于二十世纪实证的经验科学的片面眼光去猜度莱辛思想的矛盾运动。

然而，该书最有启发意义的地方在于，作者通过莱辛神学这一具体例证，对一个诚实的基督徒的内在心灵矛盾作了出色的描述，这对于中国人的基督教研究特别具有价值。所谓"诚实的"基督徒，我是指一个对自己的信仰的真实性不放心、而要用理性对自己的诚信再三检验和落实的基督徒。在这种意义上，莱辛是比那些从不怀疑自己的信仰、也不屑于或懒得去寻求一种尺度来检验自己的信仰的正统派神学家更为

---

① 对此可参看拙著《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，湖南教育出版社，1992，页521以下。

② 见本书。

③ 参看赵林，《黑格尔的宗教哲学》，武汉大学出版社，1996，页1。

诚实的基督徒，他说："有什么比使自己相信自己的信仰更必要的，有什么比不曾事先检验的信仰更不可能让人接受的？"[①] 他并不自诩为有虔诚的信仰，但他"渴望"信仰。他由此而遭到了来自正统基督教对他的"离经叛道"的谴责，也获得了进步人士对他的"反抗传统基督教"的赞誉，因为他是立足于"理性法庭"，像笛卡尔的"怀疑一切"那样，对任何不假思索地接受下来的信仰（包括他自己的信仰）进行严格的、铁面无情的审判。但是，尽管人们对他的谴责和赞誉都不是空穴来风，人们却都在一定程度上误解了他。莱辛对基督教信仰的重新反思决不是摧毁了这个信仰的根基，而是锻造了它，使它摆脱了伪善和自欺，哪怕因此陷入无休无止的动摇、自疑和反复验证，也比毫不怀疑的中止判断要更诚实。他是在宗教信仰本身的范围内掀起了一场启蒙，他使信仰成为了一个过程。

理性和信仰的冲突在中世纪经院哲学中就已经在激烈地进行了，人们争论的是：理性高于信仰还是信仰高于理性？莱辛神学所证明的真理则是：理性本身就是一种信仰，即对逻辑、对宇宙的普遍规律（在它显出经验的实效之前）的信仰；而真正的信仰也应当是一种"合理的"（经过理性反思的）信仰，而不是迷信和狂热。这样，不论是理性还是信仰，在它们的根源处都将遇到一个向自己的对方转化的相交之点。当莱辛从启蒙理性立场致力于将基督教信仰彻底理性化时，他必然会到达这样的转折点，即对十几个世纪以来人们追随耶稣基督这一经验——历史的事实作出合理的解释："整个启示宗教不过是对理性宗教的重新认可"，"'信仰'的意思正是'以自然的根据为凭视某事为真'"[②]。这一解释本身可以作双重的理解：1.通过启示而激发的信仰归根结底是合理的，因而可以将信仰纳入理性之中。"启示真理必须具备一些类似于理性真理内在标志的东西"[③] 2.正因为如此，所以对启示的合理性我们不应怀疑，而应抱一种相信的态度，因而又可以将理性纳入于信仰之中。"启示宗教绝对不是以理性宗教为前提，而是将其包含在自身之中"[④]。所以，"相信历史必然引导人们走向完善确实已经成为莱辛

① 见本书。
② 见本书。
③ 见本书。
④ 见本书。

的一个信条"[①]。显然,对历史必然进步、历史有着自己合理的目的的判定决不只是一个实证科学的问题,而且也是一个信念问题,一个实践和意志的问题。

这就可以解释,莱辛为什么承认只要他能亲眼目睹基督的神迹,他就会"产生极大的信任,愿意让我的理智服从他的理智,而且在任何事情上……都相信他"[②]。这并非如作者所说的"他就会放弃理性而接受基督的教诲"[③],而恰好是要通过信仰来服从更高的理性。在这里,信仰是他的一种实践的态度,而在理论上他却没有任何"前后矛盾"。人的理性的有限性使他在任何一件自认为完全合理的行动上都有几分冒险,因而都要借助于某种信念才能实行。但这决不意味着他的行动就是盲目的、迷信的、狂热的,而是一种冷静的决断,一种对更高的理性、即高于自己的理性的绝对理性、"客观理性"的信仰。很明显,这种理解是直接通往黑格尔的"理性神学"的。黑格尔在论及"天启宗教"(即启示宗教)时说:"既然这个自我意识是有意识地放弃其自身,所以它就将会在它的外在化中保持其自身,并且仍然是实体的主体"[④]。理性通过暂时放弃自己而投身于信仰,是为了在更高层次上重新回到自身。在这种意义上,人在现实中的行动本身就具有合理性。反之,真正的合理性不是固定不变的教条,而正是行动和欲望的历史过程。本书的作者也指出:"尽管莱辛没有明说,我们还是可以由此得出这样一个认识:上帝最大的需求是要意识到自己是道德完善的,因而就要创造出一个实有的、反映自己的完善道德本质的客观实在"[⑤];"在这些事件中有一种把它们组织起来,以便人类走向道德完善的内部理性,莱辛把这种让历史得以建构起来的最终目的标为神灵的定计"[⑥]。这与黑格尔的说法("理性的狡计")是何其相似!

因此,正如卡西勒[⑦] 指出的,莱辛的"理性主义"已超出了启蒙理性最初的理解,它不再是静止的"分析理性",相反,它作为自我意识的

---

① 见本书。
② 见本书。
③ 见本书。
④ 《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1976,下册,页229。
⑤ 见本书。
⑥ 见本书。
⑦ 参见本书,又参见《启蒙哲学》中译本页190—页191。

理性真理恰好是一种“综合的理性”，即不断在经验——历史中逐步开启，但永远留下未知的（或不够“清晰”的）疆域有待人们去占领，永远为人自由地投身于创造和开拓、投身于由信仰推动的冒险行动留下余地。所以，人类在现实经验中凭借自己的欲望和自由意志所创造的历史决不是与理性对立的，相反，历史是理性的一个大学校，历史上的启示宗教和神迹向人们启示出来的不是别的，而正是理性宗教及其道德原则。这也是康德在其《单纯理性界限内的宗教》中明确表达出来的观点，他认为现实中可见的教会只不过是教会“理念”的各种“图型”（Schema），历史的“教会信仰”只是走向“纯粹宗教信仰”的准备[①]。这就是莱辛所谓“人类的教育”。这种教育不仅是对人类过去的经验事实的解释，而且是面对人类未来所采取的一种哲学的信念和合理的推断，他坚信：“不，它将来临，它必将来临，那个完善的时代，到那时，到那时，人的理智日益坚信一个越来越美好的未来，可是人仍然不必从这个未来找到他行为的动机。到那时，人的行善是因为行善即善，而不是因为行善会得到遂心的报偿，这些报偿只应钉牢并增强他从前犹疑不定的目光，使之认识到行善的另一种内心的、更好的报偿。”[②]

由此可见，基督教中所谓理性和信仰（理性宗教和启示宗教）的矛盾，无非是理性本身的辩证矛盾而已，从哲学本体论的意义上看，则不过是本质和存在的矛盾而已。这的确是由笛卡尔的“我思故我在”命题首次揭示出来的。作者指出：“笛卡尔的思想可以用来分析上帝以及上帝与世界的关系”[③]，“‘我思、故我在’的理论是解释上帝自我的最为正确、也是最为重要的理论”[④]。作者对大陆理性主义创始人这一基本命题的高度重视和反复申述，表明他已抓住了基督教理性观和理性神学的最根本的要害，作为本质的理性（我思，或思维本身，也是上帝的本质）与作为存在的理性（我在，或一般思维的存在，上帝的显现、外化）是同一的。但这种同一性只能体现在（上帝）创造的过程中、在历史中；如果静止地看，它们则是不同一的，甚至是矛盾的。如果作者能够抛开库恩的“范式”这套多余的框架而直接进入问题本身，他或许可以更清晰

① 参看该书第三章：“善的原则对恶的原则的胜利与上帝的国在地上的建立”。

② 见本书。

③ 见本书。

④ 见本书。

地阐明理性派哲学与基督教神学的这种内在必然的联系，而且给当代神学、宗教哲学的根本问题提供更为有益的参照。

在今天看来，莱辛神学的当代意义就在于，它初次揭示了基督教教义中隐含着的历史理性，这种历史理性把历史上的基督教（也包括当代的基督教）全都看作向基督教真理不断接近的历史过程，它们的意义只有以这个超越一切历史的绝对真理才能衡量。进一步说，这种历史理性还不仅仅限于时间上，而且更扩展到空间上的理解；即是说，历史上（从古到今）的基督教会并没有独占真理，世界各民族的宗教在某种意义上也都可以视为对上帝的绝对真理的不同途径的接近。在莱辛的《智者纳旦》中，伊斯兰教徒撒拉丁要求纳旦解释自己信仰犹太教的原因：

一个人，比如你，不会停留在
诞生之偶然将他抛向的地方：
即或他停留，也是缘于
认识、根据、更好的选择。
好吧！那就告诉我你的认识。
让我听一听你的根据，
我没有时间自己去苦思。
让我知道，当然也信赖
确定这些根据的选择，
我好使之成为我的选择。[①]

当代最有影响的天主教神学家汉斯·昆（Hans Küng）在其《什么是真正的宗教——论普世宗教的标准》一文中也引用了莱辛的这段话。这表明，宗教即使在历史上是偶然地形成起来的，它后而也必定有其“原因”，因而也是可以用理性的普遍标准来衡量的；各种不同的宗教都在同一个标准上可以互相补充和丰富，但“没有一种宗教享有全部的真理，只有上帝才拥有全部的真理。在这一点上，莱辛是正确的。”[②]

这个标准，或者说“原因”，就是人道。

---

① 转引自本书。

② 参看《二十世纪西方宗教哲学文选》，刘小枫主编，上海三联书店，1991，上卷，页31。

献给

南希·维塞尔夫人(1898－1970)

献给

恩斯特·洛布教授

他是引领我研究莱辛思想的入门导师

鸣　　谢

谨此鸣谢以下各团体的支持，使这项调查研究无论在资料搜集，或是打字印刷各方面均得以实现。

——加州大学的里佛赛德校内资助金（资料搜集）

——为人文学科夏季津贴而设的国家捐款（资料搜集 1970）

——科罗拉多州大学（位于博耳德）的研究及创意工作顾问委员会（资料搜集）

——科罗拉多州大学（位于博耳德）的大学学术出版社刊物委员会（出版资助）

缩写符号

本书所有引言均摘自由里拉(Paul rilla)编辑的十卷本《莱辛全集》(Gotthold Lessing, Gesammelte Werke, 1955—1958),而且本书所有引言都会标明卷数和页数。莱辛著述的名称缩写如下所示:

A.F.	Abhandlungen über die Fable 《关于寓言的论文》(1754,第四卷,页5—86)
A.—G.	Anti-Goeze 《反葛茨论》,这是被迫为葛茨牧师的"志愿者论坛"而写的论文。(第八卷,页202—406)。
A.W.E.D.	Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit 《安德里斯·维索瓦求斯批驳三一律》(第七卷,页489—535)
Axiamata	Axiamata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt. Wider den Herrn Pastor Goeze, in Hamburg 《公理,如果在这类事物中有的话。驳葛茨牧师,汉堡》(第八卷,页164—200)
B.	Bibliolatrie 《书籍崇拜》(第八集,页482—489)
Bemerkungen	Bemerkungen über Burkes 'Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen' 《评伯克的"关于崇高和美的概念之起源的哲学考察"》(1758,页273—279)
C.V.	Das Christentum der Vernuft 《理性的基督教》(第七集,页197—200)
D.	Eine Duplik 《第二次答辩》(第八集,页24—107)
D.S.M.	Daß mebr als fünf sinne für den Menschen sein können 《论人可以不止有五种感觉》(第七集,页576—579)
E.F.	Erust und Falk 《严肃与戏谑》(Gespräche für Freimäurer,第八集,页547—589)
Erziehung	Die Erziehung des Menschengeschlechts 《论人类的教育》(第八集,页590—615)
F.	D.Faust 《浮士德博士》(戏剧片断,第七集,页553—556)
G.H.	Gegensätze des Herausgebers 《编者的反对意见》(第七集,页812—854)

G.M.	Gegen Friedrich Wilhelm Mascho 《驳弗里德里希·威廉·马索》(第八集,页 143—145)
G.ü.H.	Gedanken über die Hernhuter 《关于胡亨特兄弟会的思考》(第七集,页 185—160)
H.D.	Hamburgische Dramaturgie 《汉堡剧评》(第六集,页 5—534)
J.G.L.	F.H.Jacobi über seine Gespräche mit Lessing 《雅克比论他与莱辛的对话》(第八集,页 616—634)
Laokoon	Laokoon über die Grenzen der Malerei und Poesie《拉奥孔:论诗画的统一,〈拉奥孔〉附录》,(V,7-346)
L.v.E.S.	Leibniz von den ewigen Strafen 《莱布尼茨论永恒的惩罚》(第七集,页 454—488)
M.P.U.	Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend 《匿名者文献中关于启示的言外之意,手稿 I:布道坛上理性的声名的缺失》(莱马路斯著,莱辛编,第七集,页 673—685)
Nathan	Nathan der Weise 《智者纳旦》(第二集,页 319—482)
R.	Die Religion(1749)Delete 《宗教》(〈删除部分〉,第一集,页 201—209)
R.C.	Die relligion Christi 《基督的宗教》(第八集,页 538—539)
R.H.C.	Rettung des Hier.Cardenus 《为卡尔达诺正名》(第七集,页 201—228)
S.E.	Selbstbetrachtungen und Einfälle, Unterbrechung im theologischen Kamp 《自我省察与联翩浮想——神学斗争中的间歇》(页 407—414)
T.J.	Das Testament Johannis 《约翰遗言》(第八集,页 17—23)
Ü.B.G.K.	Über den Beweis des Geistes und der Kraft 《论精神和力量的证明》(第八集,页 9—16)
Ü.E.G.R.	Über die Entstehung der geoffenbarten Religion 《论启示宗教的产生》(第七集,页 280—281)
Ü.W.D.G.	Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott 《论外在于上帝之外的事物之现实性》(第七集,页 305—306)
W.R.	Womit sich die geoffenbarte Religion am meisten weiß, macht mir sie gerade am verdächtigsten 《启示宗教证明自己的最可靠手段恰恰使我觉得最可疑》(第七集,页 574—575)

目 录

第一章 研究方法：把莱辛作为一个问题

本书展开对莱辛的研究，出发点是一个现实的"矛盾"，而我想要研究的念头也来自这个"矛盾"。这本身好像就是一个矛盾。莱辛作为启蒙思想家或虽疏于缜密严谨，却以文笔晓畅、表达精当的作家而享有声誉，然而，他的思想却在二十世纪的研究者中引起很大的意见分歧。分歧之处在于其世界观（Weltan、schaunng）核心是什么或者究竟有没有一个核心。分歧虽然没有表现为经常而公开的意见交锋，却在研究者为将莱辛阐释为宗教思想家[①]而作出的各种尝试里明显地展示出来。莱辛是否建立过一个神学体系？如果回答是肯定的，那么其神学体系是属于基督教还是属于自然神论？它具有一元论的特点，还是具有莱布尼茨（Leibniz）哲学的性质？诚然，存在各种具体的原因，加上原文时有含混之处，造成莱辛神学思想研究者意见相左，但在我看来，还有一个更加基本的、一般性的原因，使得莱辛的著述产生（还会继续产生）相互抵触的阐述。围绕着莱辛神学思想研究出现这么一个即便不是危机将至也已是矛盾重重的局面，根源在于莱辛思想本身（Per se）的一般性特征，在于他的"思想方法"（ars cogitandi）。也就是说，虽然

在知识和艺术的很多领域里莱辛都曾有过积极的活动，而且在对历史、美学以及神学的研究过程中可能还受到一些细枝末节问题的困扰，然而在他著述的迷宫中却自始至终贯穿着一个意图，正是这个意图把那纷繁的著述联结成前后一致的整体。莱辛关注真理，关注上帝这一至上的真理，关注上帝给予人类什么启示以及人类如何得到他的启示。莱辛最终把兴趣投入神学、美学以及剧本创作，而促成这个事实的正是他想要发现和传递真理的愿望。我认为，莱辛神学思想研究者观点彼此矛盾，根源是每一位研究者对莱辛关于真理和发现真理之方法的认识都曾有过明确的或者甚至是隐晦的阐释。换句话说，论述莱辛神学思想含义的研究文献众说纷纭，其无可回避的一个原因就在于：研究者们对莱辛思想方法基本要素各持己见。研究者们关于莱辛之所思(cogitatum)意见相左，这首先是因为他们关于莱辛思想方法的动力学性质意见相左，而这一动力学性质，一般被看作莱辛在追问真理过程中的认知运动。

另外，研究者之间出现分歧不是一个偶然的现象，它与莱辛思想方法的本质有着内在联系。莱辛的思想方法(或者说思想活动)表现出的多样化特点，无疑造成研究者意见分歧，而在我们找到一种可以阐释这些特点的方法(这也是本章的中心任务)之后，情况就会改变。莱辛创造性活动的第一个特点是零散，在理论探索方面尤其如此。这并不是说他写作不出或者没有写出内容详实、观点一致的文章。他的《论人类的教育》就说明了问题。不过，就是这篇著作也只有一百个段落，算不上一部充分展开的专著。的确，莱辛在神学方面的思考大多都有简略的特征。当莱辛写作一部相对而言算是大部头的作品，如《拉奥孔》(Laokoon)(尽管它有一本书的厚度，却并不是一部完整的著作)或《汉堡剧评》时，他的写作就看不出什么系统的布局了。在谈到《拉奥孔》的一些基本思想的时候，莱辛写道："它们是偶然产生的，其成文更多地是按照我的阅读顺序，而不是通过从方法论上阐释的一般原则。可见，与其说这是一本书，不如说是一本书之欠条理的素材。"(V,11)莱辛神学和美学思想总体上而言或许也可说成是零零散散的汇合物。

莱辛探索活动的第二大特点是自相矛盾，而这个特点与他著述中的零散杂乱、近乎即兴创作的风格相辅相成。例如，在《汉堡剧评》里，他提醒读者不要错误地以为他表达的思想必定是一个前后一致、井然

有序的体系。"我在此提醒读者,这些篇章并没有包含一个戏剧体系。因此,我没有义务解决我造成的所有难题。我的思想可能显得不够连贯,甚至自相矛盾;这只是供读者从中寻找自己思考素材的一些想法。就在这里所要撒下的无非是思考之酵母(Fermenta cognitionis)。"(Ⅵ,479,875)在神学研究方面,我们可以看到一个十分明显的矛盾。在《论人类的教育》里,他有两个论断:上帝的启示并没有给予人类"人的理性依靠自己所达不到的东西,它过去和现在都只是更早地给予人类这类事物中之最重要者"(Ⅷ,591,84)以及宗教(上帝的启示)对我们在理解人类、上帝以及人类与上帝的相互关系方面提供的一些重要认识"人类依靠自己的理性恐怕永远也无法得到。"(Ⅷ,611,877)这么一来,莱辛似乎在说,上帝的启示给予人类的真理,人类凭借自己的理性能够获得,另一方面,人类的理性没有上帝的启示则又不能获得同样的真理。[②]

因此,让莱辛感兴趣的不是一个观点在逻辑上是否前后一致,而是它是否有可能增殖并且给人以启发。提出一个观点的意义就是促发进一步的思考。这实际上是莱辛思想活动的第三个特征。他的神学思辨始终是思考之酵母、权宜的假设、富于启发性的观点以及新的见解。他从来没有建立过一个完整的理论体系,至少他没有系统地列举并阐述一套包容全面的思想观点,而后再以从具体到一般的顺序把它们组织起来。相反地,他的思想活动向人们传达的新观点,有可能在日后使人们就具体的问题建立起某种系统的、包容全面的体系。我们要寻找莱辛理论探索活动的确定的内容,还得在他思想活动的这种能力当中才能找到。[③]

然而,如何认识莱辛"思考酵母"之确定内容?在这个问题上却出现了麻烦。也正是由这一点开始,研究者彼此分道而行了。在莱辛思想探索方面,研究者得出各种具体的结论,所依据的,是自己对莱辛的思考酵母、思想方法或莱辛关于真理概念构成要素所做的分析。无论研究者得出什么结论,他们都得对莱辛思想中存在的自相矛盾以及零散杂乱的本质特征做出解释,并且找到它们的意义所在。当然,理想的情况是,他们能够解释莱辛的思想为何自相矛盾、零零散散而且残缺不全(这方面几乎没有人做过充分的探讨)。在随后对莱辛思想所做的分析里,我要把立足点完全放在分析莱辛思想方法的矛盾本质这个工作上面来。

在本章余下的部分，我要谈一谈自己的一些基本的阐释原则和假设，而这些东西也是阐释和认识莱辛思想的基础。在阐述过程中，我要着手处理（从德文词 anfheben［扬弃］这层意义上）莱辛研究文献中以及莱辛本人著述里存在的矛盾，因而就要对二十世纪前半叶莱辛思想研究的主要情况做一个介绍。我并不打算面面俱到，只想对二十世纪大量研究所围绕的尖锐矛盾与分歧做一番概略性的描述。具体说来，我要把重点放在研究者对莱辛关于真理与神学关系的见解所做的各种阐释之上。之所以这样，是因为无论在他的何种著述里，莱辛都不曾把真理问题作为认识论上的一个问题加以详尽的论述。当然，零零碎碎的议论也不是不行，可莱辛很少这样从真理的形式特征方面论述真理问题以及真理的本质。在自己的探索活动中，莱辛关心的大多是"拯救灵魂"的真理告之人生存具有的意义，人应该让自己融合到世界的绝对秩序之中。在莱辛看来，这样的认识就是关于上帝和人与上帝之关系的认识。因此莱辛关于真理——人类思维活动应当追求的目标——的基本观念与他的神学思想有着紧密的联系。所以，要了解莱辛关于真理的见解，最好先了解他的神学思想。这样，研究莱辛的神学思想就必定包含着（至少隐含着）分析莱辛的思想方法，这是研究他的神学思想的首要条件。

A. 对莱辛神学思想的一种阐释

二十世纪有关莱辛思想的阐释大多都环绕这么一个中心问题：莱辛是一位有着自己完整体系的思想家，还是一位仅仅偶尔思考一些问题的人？换句话说，莱辛的思想和他那富于创造性的探索活动有没有一个贯穿始终的中心把他的著述包括片断的著述组织起来？对此，莱泽岗（Hans Leisegang）的见解或许是最为有力、最为清楚的："莱辛确实有一个自身完整和结构谨严的'体系'、一个早已形成的体系……"[4]当然，对莱辛宗教著述中存在的零散的问题莱泽岗不会意识不到，然而他认为，"他那些断断续续的表述无疑是某种意象的零散片断。这种意象可以从他的表述中开发出来。是否能够正确地开发则取决于部分的结构是否有意义地嵌人整体的框架。"[5]在对莱泽岗的这个观点进行评价时，应当注意他在这里提到的一致性。他认为，莱辛不像托马斯·阿奎纳（St. Thomas Aquinas）那样建立了一个系统的神学体系或

者像黑格尔那样提出过一套完整的哲学思想。假定莱辛的著述常常具有零散的特征(莱泽岗承认这一点),则莱泽岗的观点就存在明显的矛盾。相反地,莱辛的思想是一致的,它的一致性并不停留在"系统的"哲学或神学的层次上,而是存在于他的世界观之中。依据莱泽岗的观点,"任何真正的世界观都产生于一种在思考中掌握直观事物的特殊方式,产生于一种特殊的思维形式,而且(常常首先)产生于对进入个人兴趣视点或即便仅仅触及兴趣区的一切事物所持态度的特殊方式,产生于评判和估价事物、人物、事件、思想的特殊方式。"[6]莱泽岗认为,"思想的形式"(form of thought)或者"观察世界的方法"(way of looking at the world)是一种先验的结构,而思想家就带着这种先验的结构去阐释自己积累起来的经验。最重要的是,这个"世界观"的概念给研究者提供了一个必要的"规定性的"(regulative,借用了康德的术语)标准,可以确定思想家们的思想是不是一个系统的整体。要确定人们思想连贯的程度,研究者就必须扪心自问:"这些形式相互关联吗?它们都展示了一种统一的结构吗?能否在它们之中从特定的标志认出一种基本形式,而其它一切形式只能被看作是这种基本形式的变化、更改和扩充?"[7]如果回答是肯定的,那么莱辛(还有其他思想家)就有一个系统的世界观,否则他们的思想就不是前后连贯的,而且也没有核心可言。

尽管我对莱泽岗关于"世界观"(下边马上就会探讨)的观念有一些保留意见,但还是认为在目前尚可接受,因为他有条理地讨论了这样一个问题:如果把莱辛作为"体系思想家"(Systematiker)加以研究,那么首先应具备什么条件。也就是说,莱泽岗关于莱辛世界观的概念至少可以向研究者提供一个最初的立脚点,让他们借以阐释各种问题,确定莱辛的思想是否有着整体的一致性。无论如何,不管见解有多大的不同,研究者们至少含蓄地运用过莱泽岗的世界观概念,以求在莱辛的思想里建立起某种前后一致的系统。举例说来,威瑟(Benno von Wiese)给自己交代了这样一个任务:展示莱辛在文学、美学、哲学和神学等不同的生平(事业)领域所表现出的"一种独特的生活观……不要把哲学家莱辛与美学家莱辛和作家莱辛分离开来,否则我们始终都只能看到一个人为制造的妄称整体的局部现象。莱辛的生活观表现在各个方面"。[8]奥托·曼(Otto Mann)对莱辛思想的阐释与威瑟的不同。他认为,从本质上说,人具有充分实现他们存在价值的需要。"这种需要"建

立在人对于更高一层存在的秩序的参与之中,它使人成为人。生命并非一切财富之中之至高者”[9]奥托·曼认为,莱辛同样有这种需要,于是就在宗教、哲学和艺术领域里的研究活动中努力地满足自己的需要。“莱辛思想所具有的超时代的意义在于他对存在的关怀之真实紧迫感和深刻。按照自己的处境和性格,莱辛在这种需要的宗教、哲学和艺术三个基本领域里满足他的需要。”[10]研究者之间(如威瑟与奥托·曼之间)存在分歧,根源不在于他们是否认为莱辛有一个一致的“观察世界的方式”(Art des Schauens, des Blickes in die Welt),而在于他们对一致性的原则有不同的理解。

然而,无论研究者从什么不同的立场出发,要在莱辛思想里建立起一个体系,他们最终都得解决莱辛著述里(尤其是神学著述里)存在的零散杂乱、即兴而作和自相矛盾的问题。结果,二十世纪的研究者们处理这些问题采取的方式大致分为四类。

直到二十世纪三十年代初,研究者们认为莱辛思想中理性主义(rationalistic)*或“启蒙”成份是其“世界观”之完整性的本源所在。威瑟写道:“莱辛的毕生功绩在于他对欧洲启蒙运动的贡献[11]尽管研究者存在分歧,他们还是一致认为,莱辛把理性看作是通向真理的惟一可靠的途径。关于实在的真理、关于人类生活于其中的客观宇宙的真理以及关于人类自身的真理,都可以在理性最终的分析里揭示出来。理性是认识实在的钥匙,而且(依据莱辛的见解)既可以是主观的也可以是客观的。主观方面而言,存在符合理性即意味着人或人存在的本质**必然符合**理性。人若要实现自己,则其本质必须得到尊重,也就是说,在人把自己交与一个大于自己的存在或者成为其中一部分之前,这个存在的整体首先必须在人的(理性的)眼睛面前、在人之本质面前表明它自身的存在是合理的。人向热切接纳自己的存在整体提出这个要求,这是人自由意志的显现。人不会把自己置于外力、也就是异己的力量决定之下。惟有人能够施以控制的对象,人才会把自己托付于它,而向人提供必需的智慧来控制实在的东西就是理性,也就是人的主观性。客观方面而言,存在符合理性就意味着关于客观存在的真理——尤其是终极真理即关于上帝的真理——不可能超越于理性的范

* rationalistic 一词派生于 rational,本书汉译一般将 rational 译为“理性的”,个别情况视前后文需要译为“合理性的”或“合理的”,派生词也按同样原则处理。——审校者

围之外。因此,到了莱辛这里,上帝无论是作为自然神论的神还是作为一元论的终极存在都变成了理性的化身。例如威瑟写道:“[莱辛]摧毁了寓于一切基督教精神中的悖论:即既为永恒的逻各斯却同时又通过基督降生而使这种逻各斯受制于时间。他将基督教的逻各斯从它已经变为历史的奥秘中分离出来,使之成为理性的逻各斯。这种逻各斯的真正故乡在哲学之中,而不在圣子基督的故事之中。在历史上被启示的逻各斯为了理性的逻各斯而被化解,这是在理性与历史的争辩之中进行的。”⑫

正因为关于上帝的真理是关于永恒的宇宙的真理,它的正确性是历史证明不了的。威瑟又写道:“真理属于纯内在性领域。为了在有自身规律的本质中把握真理,人们必须走出一切历史。于是真理就走在了一切历史的前面。它绝对不能从历史之中推导出来,也不能由历史加以论证。真理是一种自在之物,它的地位并不取决于它是否曾经发生,或者记录在册。真实者的理念属于人类理性之超历史的范围。它是人类理性的具有定性意义的准则。虽然人类理性始终实现于历史事件,但它的正确性从来都不是靠历史事件来确认的。”⑬历史不能作为真理的基础,因而历史的宗教如基督教在莱辛这里没有得到认可。一位超自然的神启的历史主宰以偶然而超然的位格进入历史这一想法明显是不可能的,实际存在的历史不是神性、终极真理或者说宇宙理性的传递工具,尽管,在充分意识到自己所实现的符合理性的自由意志之时,实际存在的历史是神的或者宇宙的(这两个词基本上是等值词)理性呈现自身之所在。而符合理性的自由意志之实现,正是人道德上的完善。

这就是说,当莱辛面对基督教及其以历史为基础的信仰这样的现象时,他的见解可能引起“对基督教内涵的重新解释——解释为道德理性的一个自然的世界图像”。⑭“对莱辛而言,基督教只是哲学世界观形成的基础。思想家的绝对原则是:起决定的作用是人与世界的关系,而不是宗教存在所遇到的、在信仰中体验的幸福。”⑮无论莱辛可能向基督教表示过多大的肯定,无论他做过多大的努力挽救基督教教理,这些东西在他的眼里最终都是“陈旧形式的理性真理”(Vernunftwahrhiten in antiquierter Form)⑯。因此,根据莱辛的观点,人类经由历史发展起来的宗教意识并非超然于历史之外的上帝从事任何活动的结果,而是上帝以及(或者)人的理性在历史进程之中内在地、自然地演化的产物。

阿克斯(Arthur von Arx)也有同样重要的论述:"所以,宗教史[被莱辛]看作一个渐进的和纯内在的发展过程,但这种发展并不意味着一种实体性的本质变化,而仅仅指某种本原的和恒定的事物的修正性改变。"[17]施奈德(Ferdinand Joseph Schneider)对莱辛的见解也持赞同的态度:"莱辛……将表现在人类的历史形成进程中的人类理智和伦理上的进步设想为寓于人类的宗教理性的一种自发的发展。在莱辛看来,一个世界之外的、一个以某种方式规定性地介入这种宗教发展进程的上帝……不再存在。人们有理由指出,这些思路已经把黑格尔的理念世界展现在我们面前。"[18]这样,我们就看到了莱辛世界观的要点,它包含着对传统基督教中所有超验的或者"彼岸性"(Jenseitigkeit)观念的摒弃,以及对本质上自然的、内在的认识的肯定。[19]这么一来,难怪很多这么阐释莱辛的研究者认为,莱辛对上帝的存在漠然置之。"我们在重要的地方把'上帝'说成是人类的理解力,把上帝给予人类启示说成是教育者对受教育者施予教育,或者是人们自我教育或者干脆说自我发展,于是乎历史的主宰者与历史本身或者它的主体等同起来,与教育着自己或者发展着自己的人类等同起来:不妨说这就是莱辛关于人类宗教意识发展的阐释。我们很难看到莱辛想在哪里做个区分,而之所以他还没有走得太远,公开表明二者之间没有区别,则可能仅仅因为作为行道中人还懂得一些规矩而已。"[20]"人们不知道如何才能在莱辛描绘的基督教发展历程的画卷中找到一个实实在在的上帝。他的主要论点表明,他不是在论述上帝以及上帝的存在,而是在论述人类向符合理性的道德完善状态的发展。如果他的《论人类的教育》是要告诉我们人类正在走向上帝的存在,试问,直到论著的结尾,莱辛是否提到上帝的存在?完全没有。论著的结尾是人类走向道德的自律,得出了完全是十八世纪启蒙式的、与宗教无干的结论。"[21]

而对莱辛对基督教既是赞同、又是反对,既是接受、又是摒弃这样明显的矛盾,研究者们仿效卢弗斯(F. Loofs)的做法,把莱辛深奥的(esoteric)表达方式与通俗的(exoteric)表达方式区分开来。[22]莱辛深奥的思想据说来自于他对真理形成的哲学的、理性的概念。然而,由于这样或那样的原因(研究者对此意见不同),莱辛一般都以基督教传统的术语表达自己的观点,也就是以通俗的方式阐述思想。这就是说,莱辛神学思想中的矛盾只是表面现象,他真正的信仰包容在深奥的论述中,而那表面上规范的议论只不过是一个外壳而已,不可藉以揭示莱辛"真

实的"思想。然而，莱辛并不是把表达宗教真理的通俗表现形式仅仅看成是可作语言"游戏"之用的东西。神学（包括莱辛的神学思想在内）不仅在形式上利用通俗的表现形式，而且它本身在一段时间里还必须以通俗的思想存在。通俗的思想与深奥的思想一样都以得到理性的核心作为自己的目标。有所不同的只是，通俗思想在处理理性真理时，用的是一种模棱两可、界线不清而且常常掺杂感情因素在内的方式。这种方式就是启示的实质。威瑟认为，"与莱马路斯（Reimarus）不同，莱辛认为上帝的启示并非理性认识的超自然的对立物，而只是'用另一种证据'支持了自然宗教的真理，也就是理性真理。"[23]通俗的与深奥的思想彼此之间的关系是一种承前启后的关系。通俗思想的最终目的是演化为深奥的思想。这么一种承前启后的过程正是"对人类的教育"。[24]

从二十世纪二十年代末开始，关于莱辛思想又有了一种不同的阐释。在研究莱辛的一篇有分量的文章中，科赫（Franz Koch）力图把重点放在莱辛的思想和人格中的"非理性的"成份之上。[25]科赫并不否认莱辛实质上是一位启蒙者。他只是想要表明，莱辛思想中存在着某些非理性的倾向，而这些倾向预示着会出现而且后来也确实发展为狂飙运动时期的恣意妄行。"启蒙"运动的主导原则当然是理性。为了获得理性，启蒙者追求有着普遍意义、一般意义或者超个人意义的东西。因此，启蒙者力图确定一些原则（如戏剧创作原则），为人性的完善提供可以依循的、应当遵守的规则。莱辛就活跃于这样一种精神氛围之中。此外，他也十分重视个人的特性，重视人性中那些不受法律和规范束缚而存在的东西。科赫认为，正如在《理性的基督教》中表明的那样，莱辛首要的职责是："按照你个性的完美标准行事"。莱辛对个性的兴趣与关注表现于他在不同领域的创造性探索活动。例如，莱辛十分强调感觉和情感的重要性。在宗教方面，他一直认为"真正的"基督教应该是"心灵的"宗教。在戏剧表演艺术中，莱辛对直抒胸臆、不受理论规范的表演给予很高的评价，认为是发挥了天才的创造性，而对缩手缩脚、受到给定条条框框束缚的表演则没有很好的印象，认为那是艺术家的"做作"。在关于悲剧的理论里，莱辛把产生怜悯情感置于提高道德意识之上，认为怜悯是悲剧应当产生的最重要的效果。具体地说，在实际的戏剧创作活动中，莱辛在角色性格刻画的个性化和个性方面所达到的高度，是他以前任何启蒙剧作家都不可企及的。总之，莱辛怀着极大的兴趣在为"有感情的人类"登上舞台做准备。

跟随科赫之后，施米茨(Friedrich J. Schmitz)也就莱辛的美学、神学以及戏剧研究中越来越倡导个性、感觉和主观性这个现象做了探讨。[26]施米茨认为，“[莱辛]早在他的处女作中就表明……他越来越认识到自己个性的重要性，这种个性的独特性无法用法则和规范来把握。他以这种个性来和沃尔夫－高特谢德学院派哲学(Wolff-Gottschedschen Schulphilosophie)相对抗。……他在自己最早的神学哲学论文中就探讨过一种能够赋予获得解放的个体以及实际生活之必要而且得到认可的多样性为内涵的世界观，它能够让某种有限的、一次性的、永远不会重现的东西在永恒发展的世界整体中占有一席之地。”[27]布吕格曼(Fritz Brüggemann)把处于普遍性标准规约之外的具有自我感知的人格的概念置于“主观主义”(subjectivism)概念之下，通过对启蒙思想的分析，也在莱辛思想中找到一个逐渐演化的过程。他是想透过启蒙运动时期的客观主义的表象找到一块位置，让人们那种问题较多的主观性有自己活动的空间。[28]

尽管像科赫、施米茨以及布吕格曼这样的研究者已经远远偏离对莱辛的思想做理性主义的阐释这一“通常的”大方向，但是他们谁也无意否认莱辛关于宗教的认识是内在论的认识。例如，科赫明确地表示，“[莱辛]使超验的启示变成为一种内在的启示。”[29]然而，这些研究者却为人们对莱辛的“宗教意识”(religiöses Bewusstsein)做出更加不同的阐释开辟出一条路径。一般认为，在莱辛的观念里，与实在之有意义的接触来自于一种在普遍性、法则或理性规范之外的体验(如感觉)。据此看来，我们也就应当认为，这样的接触在某种意义上“超越了”理性实在之的自然主义与理智主义本质。如果说内在性的概念就是理性，那么非理性或者“超理性”的事物(the “beyond-the-rational”)就等同于某种超验性了。对于这样的超验存在，人们自然会提出质疑：它们的本质是什么？它们从何而来？如何理解它们？具体地说，莱辛对基督教所作的肯定的论述与评价可能不止于一个“通俗的”外壳里藏匿着“深奥的”理性思想。一句话，莱辛的“通俗的”基督教具有除形式以外的别的东西，即内核。不管怎样，以上的论述似乎可以为人们认识莱辛神学思想的本质以及它们的合理成分提供一个背景。就是在这样一个背景下，三位著名的学者对莱辛关于基督教的论述进行认真而严肃的研究。他们的目的当然是“拯救”莱辛，让他不至于落下一个“思想平庸的启蒙者”(Durchshnittsaufklarer)的名声，甚至还要还他“一个虔诚的路德派

信徒"(ein guter Lutheraner)的面目。

神学家迪里克(Helmut Thielicke)* 以一种完全不同于以往的研究方式对莱辛的神学思想展开了研究并且在一九三六年发表了自己的研究成果。不过，在我看来，他的研究成果还没有引起人们足够的注意。[30]迪里克以批评的眼光分析了莱辛的著述并且从中找到一些证据，能够表明莱辛关于启示的概念中含有内在论与超验论的认识。迪里克认为，两方面的论述都应当给予认真的研究。因此，研究者必须正视莱辛关于启示所做的本质上相互矛盾的论述。迪里克回顾了以前研究者为调和两种认识之间的矛盾而做过的工作，尤其对卢弗斯的研究做了详细的分析，最后推翻了他的观点。迪里克认为，卢弗斯想要在莱辛"通俗的"(形式的)论述与"深奥的"(实质的)内容之间进行调和，将二者归为一种承前启后的关系。结果，当人们认识到莱辛认为自己仍然站在历史之中而不是站在它的终点，这种调和就完全失败了。如果莱辛认为自己已经接受了充分的教育，无需再学习任何东西，那么他理所当然就可以告诉我们如何把通俗的基督教转换为深奥的理性主义。不过，就连莱辛也承认自己还没有这么开窍。因此，无论是莱辛神学思想的形式还是内容都必然在通俗思想之中纠缠一团。而且，正因为莱辛还没有达到知识的顶峰，卢弗斯对他的深奥思想的内容还不能做太多的评述。这样，卢弗斯在开始研究时遇到的矛盾直到他研究结束时仍然没有解决。[31]

迪里克继续阐释莱辛思想的形式和本质，想要理解莱辛神学思想的真正含义。迪里克认为，莱辛在他人思想的框架内或者运用他人的术语探讨真理问题。莱辛通常并不是赤裸地袒露自己的思想，而是首先把自己的思想融于他人的思想之中。迪里克谈到莱辛"将自己混入

---

* 迪里克(1908—1985) 生于德国巴门，于1931年获得神学博士学位。他最初在符登堡州担任教职，后来因为对纳粹所谓的种族分为优劣等级的理论提出质疑而得罪纳粹政权，因而一度被限制在很小的范围内演说、发表文章和旅行，但在战争期间以及战后他在宗教界有着很大的影响。1945年他在蒂宾根地方担任教授，1945年转到汉堡，并在1961年担任教区长。他是一位优秀的演说家，不停地向众多的教徒传教。他同时还主持讨论会，分发宗教小册子，在电台和电视演讲，并以此作为对福音教派间接地传扬基督教知识努力的支持。不过他对基督教的主要贡献还在于他的写作。战后他发表了很多著述，主要有他的布道词选集《上帝的沉默》(The Silence of God)、《神学道德》(The Theological Ethics)、《福音派信仰》(Evangelical Faith)、《现代信仰和思想》(Modern Faith and Thought)以及《与死共存》(Living with Death)。——译注

对手之中"这个情况。这样的"混和"就是莱辛神学研究中出现大量自相矛盾、套用他人思想这类问题的根源。然而,莱辛注重他人的观点,并不是因为他想在别人的理论中发现适合于自己思想"体系"的观点。根据已经阐明的事实(人类还在发展之中,理性上尚未达到自觉阶段,而莱辛及其思想不幸属于人类)迪里克认为,莱辛的思想"体系"中不存在为显示深奥的内核而要剥去通俗的外壳的倾向。"不能把这种通俗的思想方式仅仅看成莱辛'体系'的'躯壳';属于这一'体系'自身之内,所以,绝对不要为了把莱辛'真正的'也就是深奥的信念'剖析出来'而去追溯通俗的和深奥的思想方式密切交织之前的情况。之所以有这种体系上的相互交织,是因为莱辛从人类进化过程的角度来理解自己,所以就他个人而言,也还没有从有通俗的(exoterischen)'信仰'发展到有深奥的(esoterischen)'直观'认识的境界。"[②]因此。莱辛的思想体系是莱辛为在超验的(通俗的)真理与内在的(深奥的)真理之间找到协调一致的办法而做出努力的结果。不过,这种协调并不是要把通俗的思想渐渐抛弃,而是要让它与深奥的思想结合起来,形成一个整体。按照迪里克的见解,莱辛是在做认真的尝试,想让自己的观点与基督教启示说以及上帝启示人类的观念协调一致。

通过对莱辛的各种著作,尤其是《论人类的教育》进行分析,迪里克想要表明:在莱辛看来,作为人内在力量的理性不可能完成在历史的进程中自我发展、达到完善境界的任务。如果说人存在认识论上的弱点,其认知能力有限,那么他们就须重新求助于上帝的帮助,尤其要请求给予启示。这就是说,上帝的启示中含有真正的"超验内涵(Transzendenzgehalt),而且启示也是存在于世界(一个按照自己内在规律存在和运动的系统)之外的上帝作用于历史的结果。人的确需要来自上帝的"方向性推动"(Richtungsstoss);没有这种推动人就无法克服自己认识论上的弱点。因此,上帝与其说是斯宾诺莎一元论里存在于这个世界之内的事物,不如说是一个超验存在。当然,这就意在表明,莱辛关于上帝的观念实质上是一种认为上帝超验存在的观念。简单地说,迪里克认为,莱辛的宗教哲学有着二元论的性质。一方面,人在知识方面的追求目标、也就是人接受教育的最终目标是把自己的理性提高到完善的水平,让自己能够理解存在具有的普遍性的、没有时间限制的理性实质。另一方面,人因为还没有到达这一目标,所以仍然是历史怀抱中的孩子(即使不是它的俘虏),而且如果人想要在宗教方面达到自己的目

标，那么他们就必须回归历史，并且把历史看作是传递启示的惟一工具。“按照莱辛的观点，‘在生存层面上’，人肯定处于上帝启示的影响之下，正如人‘作为人’肯定是由上帝的启示(共同)构成的历史的环节；在‘理论上’，人肯定超越了历史，正如他在自己的思考活动中肯定知道历史的局限性之所在，即历史的最终目的(‘纯粹的、永恒的福音’)。”[33]然而，生活在历史之中的实实在在的人，无论我们多么肯定他们最终的目标是得到理性的完善，都停留在历史之中并且受制于历史，因此必须一直依赖历史作为自己宗教意识发展的源泉。人自身不能把通俗的思想发展成深奥的理性思想，也就是说，不能由依赖历史的状态过渡到独立于历史的状态。历史的、现实的人(莱辛)不断地经历着非理性的以及历史的事物，体验着上帝的启示或者干脆说超验的存在，而这些就是人走向完善的惟一的道路。“非理性的历史生活通过人的理性之‘超验的’和目的确定的指引重新获得其目的论意义上的联系，——当然，依靠其自身的人的理性只是经验理性(empirische Ratio)因而也是非理性(ir-ratio)”[34]。

奥托·曼公开说明，自己的研究建立在迪里克的观点之上。他于一九四八年开始尝试，想要在莱辛神学思想中寻找更多基督教的成分[35]。迪里克认为，莱辛在人的理性与非理性、内在论与超验论以及深奥思想与通俗表现形式之间徘徊不定。奥托·曼在对莱辛思想所做的阐释里则认为，在人的理性与上帝的启示之间、在内在论和超验论之间，莱辛强调的是后者。奥托·曼认为，莱辛感受到，在绝对积极、无条件地存在和有着无限能力的上帝面前，人显得那样消极，能力是那样有限，而这种认识和感受就是莱辛思想的出发点。“人[在莱辛看来]不是简单地作为一种存在被归人另一种存在之中，他们是面对绝对不受制约的上帝的绝对受制约者。在此凸出了启蒙运动要忽略和排除的根本差异。真正的宗教问题的开端以人的消极存在作为前提。”[36]人的消极可以说表现在莱辛以下的观点之中：人类无论在道德力量上还是认识力量上都是贫乏的，无法和出现于自己面前的超验的上帝建立密切联系。然而，人类感受到“一种宗教体验的要求，这种要求建立在人的消极状态(Negativität)因而建立在使人得救并进人上帝之积根状态(Positvität)这一必要性之上。”[37]人禁锢在这个自然的、按照自己内部的规律存在和运动的世界之中，他们是无助的。所以，人就得依靠上帝，而上帝为了拯救人则必然以一种超乎人正常理解力之外的方式对人显现自己。

人遇上这位上帝只是在《圣经》之中。"人与《圣经》相遇,将之作为使自己得到实现、使自己得救的积极状态。人在这里发现自己远远超出其自然的认识能力,了解到关于自己、关于世界、关于上帝的信息。"[38]所以,只有在《圣经》之中而且通过《圣经》,上帝才会向人讲话,向人宣示自己,让人依循道德处世。"上帝的启示是必要的,以便使人遵守人从自身,依靠自己的理性和天性也许永远不会发现的律令。这里规定了使人超越此一人之在的东西……"[39]给予人的是真理,而真理即是上帝,也就是超越人理性之外的上帝。"上帝不受理性真理的约束,上帝就是真理。故上帝之在与真理之在合而为一。真理可以定义为上帝所奠立的现实。所以,人最先以其有限性伫立在体现于上帝的真理的无限之前。"[40]总之,在谈论莱辛的世界观时,奥托·曼认为:"莱辛是在犹太基督教一神论的界域之内理解人的。根据这种一神论,最终的存在根基是位格的、超验于世界的上帝。人作为位格与这个上帝相对,上帝作为位格与人相对。"[41]

继奥托·曼之后,厄尔米勒(Willi Oelmüller)就莱辛对基督教的信仰问题做了重新阐释。[42]厄尔米勒表示,莱辛对人理性的认知能力已经不抱信心,因此就把人看成是历史的俘虏。因为人身陷于历史之中,那么就必须分析和认识历史,把它当作通向真理的惟一途径。可以说,这个观点是建立在莱辛对基督教抱有兴趣和信仰的基础之上。然而,厄尔米勒不同于迪里克。在莱辛研究专著扩充了的第三版中,迪里克把莱辛与基尔克果(Kierkegaard)做了比较,认为莱辛是基尔克果的先驱。厄尔米勒则认为,这样的比较会造成对莱辛的错误认识。厄尔米勒的观点是,基尔克果在人主观性的心灵、热情、信仰中寻找宗教真理,这种主观性摆脱了所有实际历史的束缚。而莱辛则是到历史之中寻找存在于历史之中并由历史呈现出来的宗教上完善的境界。"莱辛的问题不是如何使主观性从历史的羁绊中解脱出来,而是相反,如何使它与当前的历史世界调和,从而使人可以将真理作为对主观性具有现实性的真理加以认识和承认。"[43]但是,厄尔米勒认为,莱辛从来没有实现这样一种调和。"莱辛从主观性和历史中发展出对基督教与现代主义在他所处的时代未曾解决的矛盾作出有说服力和约束力的阐释的思维模式。思维模式并不要求最终的解答……它们是对特定的历史环境所作的解答尝试。"[44]

一九五二年,在莱辛思想的研究里又出现了一个新的流派,代表人

物有施奈德和蓬斯(J. Schneider and George Pons)。这一流派的见解与以上研究者的观点都不相同。他们认为莱辛宗教思想中不存在任何"体系"。蓬斯在批驳莱泽冈的观点(已引述)时写道："我们不清楚人们是否谈到过'莱辛的体系'这个短语"[45](On ne saurait parler d'un systeme de lessing)。施奈德也写道："莱辛在文章和书信中的各种说法十分不同，许多研究者……在诱惑之下做出的调和尝试不能不看作是失败的尝试。"[46]依据施奈德的说法，以前的研究者想要深入地认识莱辛，甚至其深入程度还要超过莱辛本人对自己的认识，也就是说，他们要在没有体系的莱辛思想里找到一个体系。具体地说，这种倾向表现在：一、研究者一般都认为，莱辛在写作他的《智者纳旦》与《论人类的教育》时就已经有了一套完备的思想体系；以及二、认为莱辛早期的片断著述可以证明研究者的阐释原则加入了先人之见。然而，施奈德(还有蓬斯)认为，相反莱辛从来没有找到一个理论基点来建构一个神学或宗教哲学体系。莱辛的思辨无非是"解决问题的尝试"(Lösungsversuche)。因此，施奈德最后写道："莱辛没有作为自己思想观念的世界观。虽然他提出了一些世界观的理论，但这些东西只是其它许多思维可能性之中的一部分。他力图理解基督教的传统真理，并在这方面进行科学的研究工作……不管他作为独立思考的莱布尼兹派思想家对上帝和世界作探索性的研究，还是加入虔诚派(Pietism)和新教义派(Neologism)的合唱，谴责缺乏宽容精神的正统派在教义上的吹毛求疵，不管他同最极端的自然神论者一道批评宗教典籍，还是'理智地'解释基督教迅速传播的原因，抑或站在正统派的立场上严厉驳斥虔诚派的假虔诚和扮演道德法官的新教义派的模棱两可，就根本而言，这全是主宰着他的神学思考的关于宗教的本质和认识可能性的问题。"[47]可以肯定，施奈德与蓬斯反对奥托·曼关于莱辛实质上是一个基督徒的观点，认为莱辛相信人类理性的力量。不过他们也看到，莱辛对以前由人类认知力量建构起来的理性"体系"是不满意的。

以上已对各个流派关于莱辛神学思想所做的研究做了一番回顾，对存在的问题只是做了一个宏观的分析。围绕莱辛思想里这样或那样的微观问题而出现的分歧意见，本人并无打算一一探讨。各种不同观点环绕的中心问题是：一、莱辛的思想是否有一个"体系"核心；以及二、他思想里的理性和非理性的成分又如何能够融入这个假定存在的核心。显然，研究者关于这两个中心问题产生的意见分歧不断地扩大。

在莱辛(神学)思想研究里一个惟一确定的事实是:他的思想没有确定性。二十世纪的莱辛研究似乎面临着一场危机。既然理性与启示、内在论与超验论等等之间的关系包含着莱辛关于"真理"概念的基本的、主要的成分,既然这个概念又是莱辛思想活动的基础,那么,在这个方面存在的分歧最终必将在研究者想要对莱辛思想作全面的探讨和阐释的时候,使他们各行其道。

借助于蓬斯尤其是施奈德作出的结论,人们现在可以提出以下的问题:再一次去莱辛神学思想里寻找一个"体系"核心是否有失妥当?难道我们不能说莱辛思想研究已经走入绝境了吗?不过,人们也可以学到一点莱辛的思考方法,提出这样一个反问:难道不去莱辛的神学思想里寻找一个核心,甚至像施奈德那样把自己的研究建立在莱辛思想没有核心这样的假定之上,这样能行吗?如果不行,那么就没有必要寻找一种新的方法研究莱辛思想吗?

这个反问的含义可以在下面阐释清楚。在谈到自己的研究方法时,施奈德写道:"我们只能通过莱辛了解莱辛……凡是他未完成而留下来的东西,必须保持其未完成状态。留存的文稿片断可以让我们一睹思想家的作坊,但是我们绝对不能受它们的引诱,以它们作为基础建立起莱辛的世界观。"[48]杜扎克(Manfred Durzak)对这一篇相当含糊的方法论作了很有见地的评价"如果我对这种方法的理解是正确的,那么这就意味着要把莱辛的很多思想尝试以及迷误和歧义复制一遍,而根本不想把记录在莱辛无数文稿片断中的思想和它的意图区分开来。这种思想的意图是可以间接地认识到的,尽管它在文稿片断中仅仅获得了不完整的实现。"[49]杜扎克的这番评价得到施奈德其它一些论断的支持。例如,施奈德曾对一些研究者尤其是思想史方面的研究人士作过猛烈的抨击,认为这些人想要透过莱辛的一些明确的论述作更进一步的研究,得到潜藏于莱辛神学思想之下一个"体系"核心。施奈德写道:"他陷于一种让人感到不安的、奇怪的、对可探明的现实的恐惧,这种恐惧心理更重视主观的解释而不是简单的事实,而且它不是在事物之中而是在事物的背后寻求真相……可是,带有纯诠释性质的莱辛研究已经证明是难以胜任的。所以,我们必须设法在莱辛文稿之中而不必在它们之后寻找许多东西。"[50]我认为,这段话的意思就是:研究者应该停留在莱辛思想的"表层",应该注意莱辛实际上说了什么,在什么时候,什么背景下面发表其言论,而不应试图寻找什么深层结构的或有生成

能力的原则,来把莱辛的论述整合为一个意义整体。难怪古施克(Guthke)会这样评论说:施奈德的研究为莱辛的神学思想描绘了一幅“令人眼花缭乱的画面”,但这样做是必要的。[51]施奈德的研究方法之所以得力,就在于他的研究严格遵循历史事实及其发生的时间顺序。这种方法的局限就是不能从收集到的大量事实中脱身出来,寻找(姑且不说找到)某种能够把莱辛的思想联结成一个整体的原则。

然而,仔细地分析一下施奈德实际的研究过程,就不难看出施奈德也不只是“研究真实史料”(Tatsachenforschung)。施奈德表示,“[莱辛]希望通过持续的探索和研究找到满足他的思想的东西。”[52]这不是“体系的”整体又是什么呢?但是错了,施奈德继续把莱辛看作是“一个永不止步的、敏感的辩证论者”。对他而言,让一切被视为绝对的东西相对化是一种思想的需要……”[53]至于在什么意义上可以说一位“辩证论者”不可能有一个思想体系,施奈德没有说明。因此,在我看来,施奈德已经认为莱辛思想活动的中心包含与历史无关的成分以及心理的成分(需要获得新思想的愿望),因为这样才便于阐明莱辛思想的本质特征。那么人们如何知道莱辛有这种愿望呢?施奈德回答说,从莱辛不断地改变自己的观点而且经常自相矛盾的事实就能够了解这一点。那么莱辛的思想何以会自相矛盾呢?当然那是因为他需要新的思想,等等。施奈德研究方法中的循环论证以及随之产生的不尽人意的结果十分明显。施奈德用来阐释莱辛神学思想演变历史的假设本身就没有历史根据。同样明显的是,施奈德也会不由自主地“在事实的背后,而不是在它们之中寻找莱辛思想的真谛”。确实,施奈德承认,“莱辛知道绝对真理是不可探究的……”[54]要是施奈德能够解释莱辛为何以及怎样获得了这个“真理”,他或许早就找到了莱辛思想的“体系”核心,而且也用不着硬要把莱辛思想归入一个非历史的类别,才能理解莱辛神学思想零散杂乱、自相矛盾的本质。无论怎样,关于精确定位潜藏于莱辛思想之下的有生成能力的原则,施奈德作出了不恰当的努力,这种不恰当的努力说明,有关莱辛神学的研究必然要寻找上述原则,至少,想要否定这一原则的存在,是不可能的。

正是在这种矛盾的状况之中而且也正是面对着寻找莱辛思想“体系”核心的要求,本人想要表明自己的立场了。首先,也是最关紧要的,我赞同上述的三种观点。不过,为了不招致误解,我还要对自己的赞同给出条件。我打算效法莱布尼茨,提出这样的一个见解:赞同以前的研

究者基本上肯定的东西，而不是他们已经否定的东西。任何只要表明有助于莱辛思想研究的观点，本人都给予接受，而任何排除其它见解而认为惟独自己正确的观点，本人都给予反对。这也就是说，因为研究者之间的分歧最终源于莱辛神学思想的本质，所以我提出，莱辛的神学思想（从根本上说是他关于真理的概念）：一.实际上自相矛盾；二.在内在论、自然论和理性的真理概念以及三.超验论、基督教和非理性的真理概念之间，莱辛的神学思想犹豫不定。本人对以上三种观点持既接受又不接受的态度。这会产生什么结果呢？我要在下面详细地探讨。

我接受以上三种观点中对莱辛的思想表示肯定的成分，第一个结果就是我肯定了这样一种认识：莱辛思想中，赞同深奥思想、内在论以及理性主义的倾向，以及支持通俗思想、超验论和非理性主义的倾向，都是其基本要素。迪里克正确提出，莱辛的思想无论就形式上还是就实质上而言都是通俗性的，因此，不应该像费特伯根（Fittbogen）和威瑟那样把非理性的成分转化成理性的成分，或是像奥托·曼一样反其道而行之。我们应当允许莱辛思想里的两个部分有它们存在和活动的自由。现在，研究者的任务不应是加深这两个部分的矛盾，而是落实它们共存的方法。古施克指出（1962，1967），这个任务是当代莱辛研究必须完成的一项任务。他写道：

> 人们如果试图以“理性主义者”莱辛反对近代学者日益清楚地看到的“非理性主义者”莱辛，就不会把握住论题。相反，人们倒是应该确定理性与奠定了莱辛的生活态度和形像的理性之对立面的相关性。
>
> 值得称道的作法也许是，从这个观点出发再次思考莱辛那些有争议的神学观念，以期通过从这一问题提法而能得到的新的起点消除理性论与非理性论阐释之间长期悬而未决的分歧；同时，莱辛的神学思考所具有的临时性（provisorische charakter）当然也不可忽视。[39]

莱辛的思想包含两个主要部分，不应该扩大它们之间的分歧，而应该把它们融合起来。这是第四种认识，也是莱辛思想研究中最新一种认识（我的观点是这种观点的进一步发展）。这种认识不是把莱辛的“体系”看作一个已定的、完整的和静止的整体，而是把它当作一种运动

的、发展的和增长的思想活动。这种增长不是以直线上升的方式而是以“辩证”的方式实现的。当然，第四种观点可以归入“辩证法”的范畴之内。对这种观点里泽尔（Wolfgang Ritzel）还作了理论的概述。他认为，莱辛用相对的眼光对待任何观点，以他人的语言表达自己的思想，改变自己的见解，肯定相互矛盾的意见，凡此等等都是莱辛系统思想活动的一部分。里泽尔认为，“在莱辛看来，此一与彼一观点与另外一种观点都有其合理的根据，因而二者之中的哪一种都可在可能思维的东西的整体中找到自己的位置。”[56]依据里泽尔的见解，莱辛从来没有想到自己的思想活动要得到一个“非此即彼”（Entweder/Oder）的结论。这样的一个结论会使进一步的思考停顿下来，因为结论本身的性质表明它已达至最后的真理。相反地，在没有止境的求索过程中，莱辛的思想保持在一个活动的状态之中，而采取的方法就是把真理看作这样一种东西，它是对“既此而又彼”（Sowohl/Als auch）的现实世界的不同认识。不过，各种部分真理存在于一个整体真理的范围之内，而这个整体真理并非在它们之上或者对立而，而是在它们之中并且通过它们而存在。每一个个别真理区别于所有其它个别真理。但是，个别真理并不是彼此孤立和相互对立的，而是整体真理的体现。所以，整体真理分解为总是互不相同的部分，而这些不同的部分就是一系列的、你也是真理我也是真理的部分真理，它们又联合起来构成一个总在发展的整体真理。整体就是一个划分为部分的整体（ein gegliedertes Ganzes）。[57]运动原理决定辩证运动，总之，“莱辛辩证法的关键在于各种观点的特殊性和由此带来的差别。没有哪一种观点符合完全的真理，所以它们必须结合起来，以便穷尽它们的‘整个内涵’（施勒格尔语）……如果我们在莱辛的意义上谈论辩证法，那么我们指的就是这样一种法则：相互区别的因素根据这种法则组成真理的整个内涵，而思想家们遵守这样的法则就能够掌握每一种因素并由此掌握真理本身。”[58]总之，里泽尔认为，在莱辛眼里，真理是动态的、恒变的，是理性与情感、普遍性与个别性、这种观点与那种观点的统一体。

显然，从研究方法上来看，动用辩证的方法可以让研究者看到莱辛思想的多面性，向他们提供一种阐释的方法，让各个不同的部分与意义整体联系起来。韦尔菲勒（Kurt Wölfel）认为，莱辛的“辩证法”不只是莱辛的认识论原理，也是莱辛本人生活方式的基本要素。“人们可以将明确地表现在莱辛思想中的辩证因素称为一种思维原则，一种生活原

则，而不认为它是认识原则。它不止是获取真理的工具和手段，而同时又是道路与目标、手段与目的。它的反论以使之得以成立的正论为前提，而莱辛知道自己依赖于反论，靠反论在思想中生存。当反论出现时，它就从它那方面使自己成为正论，这种正论引出反论，从而使思想家以人道主义为基本主题和内容的对话进行下去。"[3]根据海勒（Peter Heller）的见解，莱辛认为实在，包括作为最高存在的上帝在内，是以辩证的方法建构起来的。这种辩证法成为人认识上帝的方法。真理（或者上帝）是完美无缺的；真理即是完善，而人实质上是不完善的，因此，人能够达到的距离真理最近的一种境界即是人自我投身于那包罗万象、有待完善并在不断发展的辩证思维活动中去。对人而言，真理只在运动之中。[4]海勒指出，莱辛认为辩证思维活动本身转化为人最终的目标，因而也成为人类的上帝。

研究者在"辩证"前提下对莱辛的阐释，我暂时还不打算分析和评断。我赞成用辩证的观点分析莱辛的思想，只要这样的分析承认莱辛的思想存在着二重性，尤其是只要这样的分析试图透过莱辛的认识活动认识莱辛的思想，而不是力求在他的思想里发现或建构一个体系。然而，在我看来，这种辩证方法暗含的前提即使不错也是不充分的。用阐释学的话说，无论施莱德的方法会把问题搞得多么模糊，他还是阐明了莱辛思想中包含的不同观点彼此不可能完全协调一致。这就出现了我接受前面三种观点而会产生的第二个结果。运用辩证的方法研究莱辛，我们就可以充分地认识到莱辛思想中包含着理性与非理性（基督教）两个方面。因此，我们可以把这种分析方法当作我们的工具，把人们关于莱辛思想所作的以启蒙主义和基督教教义为基础的两种阐释调和起来，而无论达成的调和多么脆弱。然而，辩证分析派没有（至少到现在还没有）充分注意施莱德与蓬斯提出的莱辛神学思想自相矛盾和杂乱无章的见解。这种疏忽不难从实践和理论层面加以揭明。

在一篇很有见地也很有启发性的文章里，杜扎克对莱辛神学思想里的"理性"与"启示"再次作了一番思考。杜扎克认为，这两个观念是莱辛神学思想的核心成分，同时也可以让我们认识到莱辛思想的完整性。而且，杜扎克还认为，莱辛思想中的这两个观念处于对立的或者说辩证的关系之中。杜扎克事实上也对"启示"一词的两层含义作了区分。在狭义的和严格的意义上，"启示"指的是上帝给予人的"超自然"启示。当然，这是基督教传统的观念。这样的启示超越人的理解力之

外。在较为宽泛的意义上,"启示"指的是任何不为人类理性理解、不能作直接分析的体验。这种"超理性存在"(being-beyond-reason)意味着这类体验在某种意义上超越了理性真理,而且向人揭示了某种凭藉理性不得而知的东西。在对"理性"与"启示"作过分析之后,杜扎克得出自己的结论:莱辛建立起来的一致性,是指"理性"与第二种意义上的"启示"之间保持的一致。"启示"指的是基督之爱、信心、实际生活里表现出的仁爱,总之,指的是人的主观世界。依据杜扎克的观点,"理性"与"启示"这两个本来性质十分不同的事物凭借着"发展"(Entwicklung)的观念在《论人类的教育》中融为一体。与"理性"处于辩证关系之中的"启示"发挥的作用,以及它要达到的最终目的,必定是一个发展过程的初级阶段,而它的高级阶段则是明澈的理性出现的阶段。杜扎克最后写道:"启示的根本不同的性质,即超验的性质从一开始便遭到否定,因为启示的可理解性被理性设为无可争议的前提。换句话说,启示是由理性方面加以规定的。因此必然作内在的出现;于是人们可以说,启示成为人类教育大纲中的一项原则。"[61]"在《论人类的教育》中,'理性'与'启示'这两个概念的关系已经确定,即明显地倾向理性。启示只是在理性自我实现之时产生的同一真理的一个式样"[62]为了证明自己的观点,杜扎克引用了《论人类的教育》的第四段。[63]这一段写道:"教育并没有给予人他从其自身所不可能占有的东西,它只是更快、更容易罢了。同样,启示也并没有给予人类人的理性凭借其自身所达不到的东西;它过去和现在只是更早地给予人类这些事物中之最重要者。"杜扎克使用这些引言作为自己结论的基础,似乎不无道理。迪里克提出了类似的论点,支持对莱辛的"启示"作内在论的阐述。不过,十分奇怪,杜扎克这位致力于用对立说阐释莱辛的研究者竟然**没有**注意到《论人类的教育》的第七十七段。在这一段里,莱辛认为宗教将人"引人关于神的本质、我们的天性以及我们与上帝的关系的更近、更好的概念……人的理性从自身恐怕永远构想不出这些概念。"我认为,迪里克有力地表明,这一论述(还有其它的论述)恰好可以理解为莱辛在谈论上帝超验的、基督似的活动。经过对这些论述作一个谨慎的选择(或者不作选择),我们可以很容易地像迪里克那样立出一个论点,支持对莱辛"启示"的本质作超验论的阐释。这么说来,杜扎克想要把莱辛神学思想的"体系"核心建立在辩证观点基础之上的努力失败了,而之所以失败正是因为从长远的观点来看,杜扎克没有充分认识到莱辛

思想中存在的超验的、非理性的以及信奉基督教的倾向。如果充分地认识到这些倾向，那么事实上杜扎克就不会看不到，即便运用辩证的分析方法也是不能把这些东西转化为理性的对立面。

当前的"辩证分析"派没有能充分认识到莱辛思想中的矛盾，甚至没有谈到这些矛盾。之所以如此，其根源就在于他们的阐释方法。例如，里泽尔认为"莱辛挽救着部分真理，他批判地将之视为整个真理的因素并在此一整体之内对之作某种程度上的纠正。"[64]里泽尔把莱辛的不同观点仅仅看作一个统一体的构成要素，而在这样一个认识之下里泽尔不可能把它们之中的任何东西视为矛盾的东西。矛盾的本质就在于对立的以及相反的事物不可能统一。如果否定这一点，认为莱辛的"部分真理"确实是一个统一体（即便是辩证的统一体）的构成要素，那么这样一种"辩证的"研究就会忽视或者无视莱辛思想中所有明显的矛盾，要末就对这些矛盾作出错误的阐释。

这里，本人对莱辛思想的看似矛盾的见解就显得重要了。上面已经表明，我赞同前面谈到的三种观点中包含的彼此一致的内容，不赞同它们相互否定的东西。我认为，莱辛的思想既含有倡导启蒙思想的倾向又含有肯定基督教教义的倾向，这已是一个事实。所以，我反对在两种倾向之间采取扩大分歧或者把一种倾向转化成另一种倾向的做法。正是因为这个原因，我才认为第四种观点，也就是"辩证的"观点前进了一步，因为它承认莱辛的思想中存在着两个部分。但是，我又不能完全赞同对莱辛的思想进行辩证的分析，这是因为运用这种方法就必然会忽略莱辛思想中有很大一部分存在矛盾这个问题，也必然会对这些矛盾的本质作出错误的阐释。我同意施奈德提出的莱辛思想包含有确实不能调和的矛盾这个观点，却不支持他从这个事实中得出的结论。施奈德认为莱辛的思想里不存在"体系"核心。在他那里，莱辛成了一个"难题制造者"(Problematiker)或者是一个永不休止的(der nie fertige)、敏感的"辩证论者"(Dialectiker)。我认为，这是一个错误的认识。在这里"非此即彼"的范畴并不适用。一个思想家可以既是一个"体系思想家"，又是一个"难题制造者"，或者更确切地说，既是一个"有思想体系的难题制造者"，又是一个"制造难题的'体系'思想家"。

这怎么可能呢？"体系"的重要概念之一就是一致性概念。"矛盾"概念必定排斥一致性概念。赞成一种观点与反对这种观点是矛盾的，原因正是在于二者不能取得一致。我既赞成施奈德关于莱辛思想存在

矛盾的观点，又赞成关于莱辛思想存在一个“体系”核心的观点，这似乎就是矛盾的。要解决由分析方法导致的矛盾，我就必须分析并介绍自己的方法论。

B. 方法论

库恩（Thomas S. Kuhn）* 关于科学革命本质的思考可以给我们提供重要的方法，使我们在莱辛的思想里找到一个“体系”核心。[6]在一本重要著作里，库恩从根本上探讨了由自然科学家，尤其是物理学家、化学家和天文学家继承并发展的科学思想的性质和结构。这里，我要对库恩的方法论作一个简要而随意的介绍，并且还要对他的理论作一个通俗化的处理，让他的理论不仅适用于自然科学领域，也适用于包括神学在内的任何一类“科学的”认识活动。这里，“科学的”一词取了它的宽泛的含义，意指通过事物的起因和基本原理“认识”事物。也就是说（在我看来），我们可以从库恩对自然科学所作的重要分析中抽取出适用于其它领域系统性认识活动的形式结构。最终，人们会认识到，莱辛的思想活动完全可以理解为发生在十八世纪的一场重要的科学（即认识）革命的一部分。

库恩认为，“科学的”认识并非来自于对一系列经验事物进行的归纳。科学工作者并不仅仅是搜集原始资料（如最为详尽的事实），然后加以整理，并且从中归纳出称为假说的一般性规律，再经过反复的实验证实这个规律存在。在这种科学概念所描绘的图画里，科学工作者无需首先具备什么信念，便可着手研究。换句话说，他可以让事物自己阐释自己。库恩认为，在科学工作者如何着手研究的问题上，上述科学概

---

* 托马斯·萨谬尔·库恩（1922—1996）　美国科学史家和科学哲学家，1943 年毕业于哈佛大学物理系，1949 年获博士学位。库恩在研究科学史的过程中认为，影响科学发展的是科学家的“范式”。所谓范式就是科学发展的某一时期形成的、被某一科学领域公认的并指导科学家思想的观念、规律、成就或范例。他提出科学发展的一般图式是：前科学－常规科学－科学革命－新的常规科学……其中，前科学时期是尚未形成科学范式的时期，常规科学是科学范式居于统治时期的科学，反常事实和危机引起科学革命，及引起科学“范式”的更替，科学革命就是一种范式取代另一种“范式”的变革，科学革命以后又出现一种新的常规科学。库恩是当代科学哲学中历史－社会学派的代表人物，主要著作有：《科学革命的结构》（1962）、《哥白尼革命》（1957）、《必要的张力》（1977）以及《黑体理论和量子不连续性 1894—1912》（1978）。——译注

念的错误明显表现出来。科学家并非不加选择地提出任何问题或进行任何实验。哪些现象可以作为科学研究的"事实",科学家是要进行选择的。换句话说,科学家做一项实验,这个实验可能产生很多结果,而这些结果中只有一部分在科学家看来与所研究的问题有关,也就是成为"事实",所有这些表明,研究者带着确定的分析性概念着手研究,通过这些概念对研究对象进行思考。朗格(Susan Langer)告诉了我们其中的原因。在认识事物之前,研究者必须首先对研究对象提出问题,然后逐步制定出分析的各种技巧。而且,研究者提出问题确实表明他们对事物的认识还不清楚,而要等到答案出来才算有了明确的认识。而且在提出的问题中只有一部分是有价值的。运用这种方法研究问题,研究者对任何资料、经验以及问题是否作理论的处理则完全决定于所提问题的性质,而且也只能由答案来落实了……因此,一种哲学思想的性质,更多地由它是否提出什么问题而不是它是否解决了什么问题来决定……在我们的问题里包涵着我们的分析方法,而我们的答案则可表明运用这些方法可以得到什么样的结果。[66]在评价海德格尔(Martin Heidegger)关于哲学分析方法重要性的见解时,根德林(Eugene T. Gendlin)这样写道:"这些方法基本上影响到我们的一切研究,因为根据我们对问题的不同认识方式,我们会提出不同的问题和假说,展开不同的实验,引用不同的事例,而且会得出不同的结论。在我们获得的结论中很多并非来自我们对事物的研究,而是来自我们研究的起步方式里蕴涵的哲学判断。"[67]我们能否阐明并且获得一门具体学科里的知识,还取决于我们提出的问题里蕴涵的基本概念。库恩把这些概念称为"范式"。其他的研究者使用了不同的术语。朗格把它们称为"生长性概念"(Generative ideas);[68]洛弗乔伊(Arthur O. Lovejoy)(库恩承认受到他的影响)称之为"概念组"(Unit ideas);[69]赫尔姆(T. E. Hulme)把它们叫作"中心观念"(central attitudes)。[70]

库恩认为,范式在某种意义上可以说先于实际的事物而存在,这种先在性就在于实际中的事物必须依赖范式才能为人们认识。范式可以使研究者首先对一个问题形成概念,然后酝酿相关的问题,策划必要的实验而且分析实验结果的意义。的确,正如上面提到的,生长性范式不仅可让给定的一组实际事物联合成一个整体,为人们所认识,还可决定实际经验中的哪些部分可以成为原始"事实"或者"资料"。因此,范式可以决定研究者如何着手进行研究而且获得什么结果。所以说,"科学

的"思考一般说来就是解决疑难问题的活动。在这个活动中，问题的解决办法其一般的特征和性质已由所使用的范式预先决定了。库恩指出，科学工作者可能运用不同的范式对基本上一样的现象进行完全不同的分析。

研究者只要对各种不同的现象作了充分的研究，建构起为把这些现象联合为一个整体所需要的范式，而且确定了各个不同范式之间的逻辑关系，就可以说建立了一个"体系"，或者说已对一个特定的研究问题进行了"系统的"分析。当然，建立一个"体系"需要满足一个重要的先决条件：各个范式必须相互一致，而且还要以从最一般到最具体的序列相互联系。建立"科学"体系过程中的一个最显著的事例，要算牛顿建立他的力学体系了。或许，以前或之后没有任何体系能够像牛顿力学那样对自身时代产生那样大的影响，给予科学的发展那样大的促进。牛顿力学的影响之所以如此之大，是因为他的范式体系对自然界存在的大量问题给予了解释，而且为科学工作者进一步研究指明了方向。

到这里，我认为对库恩理论的随意性介绍不妨停顿一下，以便从中寻找与莱辛研究有关的东西。任何真正关注客观现实的思想家都会对尽可能多的现象加以研究，从而扩大自己范式的覆盖面，或者构想出新的可以让他更多地认识客观现实的范式。皮珀(Stephen C. Pepper)指出："这样，我们就清楚了，为了让范式可靠，研究者对范式结构的论证工作一直要进行下去，直至范式扩大至无限的实用范围。只要范式之外还存在着一些事实不能与已纳入结构假说的那些事实相符，假说的可靠性就值得怀疑。这样说来，理想的结构假说(即范式)应该是为所有事实支持的假说，也就是有无限适用范围的假说。这样的假说就是一个'世界假说'(world hypothesis)。"[①]世界假说因此就是对自然所作的最一般的解释，而且这样的假说必定是一个理想的、具有最为广泛的适用范围的范式(或者范式组)。在这个范式之外已不存在其它的范式，而且凭借这样的范式，思想家可以观察世界。皮珀写道："理想的情况是，依靠文字的帮助，透过书籍的字里行间，一种世界理论就能将世界清晰地呈现于我们面前，而且世界不是在我们的想象中，而是真真切切地展现在我们的面前。书中的文字想必会让我们对周围的世界熟悉起来，这样，我们要做的事情就是把握好方向盘，而且观察车灯照射到的东西究竟是什么模样。"[②]皮珀将这个观察世界的范式称为"根本比喻"(root metaphers)。

"这种方法原则上不妨这样理解:一个希望认识世界的人会去寻找认识世界的线索。他首先选中了一个普通的、常识性的领域,看看他能不能凭借在这个领域里得到的东西去理解其它的领域。这个初始的领域就是他借以推及其它领域、比拟其它领域的最根本的东西。他会尽力描述这个领域的性质或者分析它的结构。他得到的这个领域的一系列的结构特征就是他阐释世界和描绘世界的基本概念(范式)。我们把这些基本概念称为一系列的范畴。依据这些范畴,他又开始研究其它领域,而无论别的研究者是否已经作过分析。然后他开始凭借这些范畴阐释所有的事实。事实会对他的范畴产生影响,结果是他对自己的范畴进行限定和调整。这样,一套范畴一般都在变化和发展着。因为基本的相似性或"根本比喻"通常(在某种意义上必然)产生于常识与经验,所以我们获得的一系列范畴需要不断地发展和完善,才能表明可以完全成为有着无限适用范围的假说。"[73]

皮珀的世界假说与莱泽冈给予"世界观"的定义现在看来理当是十分接近了。莱泽冈认为世界观是"一种观察方法、一种初始的观察世界的方法"。莱泽冈的观察方法与库恩的基本范式或者皮珀的"根本比喻"在意义上完全相同。这样说来,库恩对科学思考所作的分析对于我们解决世界观的问题发生了关系。的确,他的分析让世界观的概念更加完善了。不过莱泽冈与皮珀和库恩之间在研究的意图上又有重大的区别。皮珀和库恩想要对认识的本质作一番严格的描述。因此,两位学者(尤其是库恩)经常引用科学家的观点。而莱泽冈关注的主要对象,无论其形上还是形下,从根本上说并非科学兴趣之所在。能够把同与自然科学上的宇宙观区分开来的,是能够服务一定目的、实现一定目标的认识活动,而不是那些为认识而认识的活动。有了一个世界观就必定会有对客观存在的认识,但是这类认识必须有助于人探索自身存在的意义。人类需要认识自己,需要把自己看作是置于一个绝对参照系里的有意义的存在,而这个参照系就是世界观想要揭示的东西。[74]

在随后的几章里,我要把注意力投入到基本范式或者说"根本比喻"中去,这是莱辛思想的认识基础所在。现在,不妨借用马克思主义的一个术语:莱辛关于真理的概念,也就是他的认识论原理,是他的世界观这个上层建筑得以建立起来的基础。莱辛认为,认识活动的目的是引导人走向完善;人的认识能够产生有评价意义的自我意识,因而是有意义的。然而,这个"补救性的"(saving)真理只是纯粹认知真理的

一个函数。不过这又让我们回到莱辛的思想体系问题上来。我同意这样的观点:莱辛的思想没有一个客观的系统,在适用范围、系统性和完整性上不可与牛顿的体系相比。莱辛的思想包含着矛盾,而仅仅是存在矛盾就排除了系统整体性的可能。因此,介绍库恩的理论,目前只是有助于我们了解任何有着一致性的认识系统的范式基础。现在接着向下介绍,探讨一个最重要的问题(至少对研究莱辛而言是如此)。

虽然库恩十分重视科学思想里范式的先在性质,然而他同时没有忘记,一个范式之所以正确是因为它可以让研究者对一系列的经验事物进行综合与阐释。范式的作用就是弄清实际经验的意义所在,因此范式的正确性也须由实际经验验证。一个范式或者范式组只要能够说明新的现象,或者说能够扩展并且适应新的"事实",那么就肯定能够为研究者接受。然而,在大多数范式的存在过程中,常常出现发生的事件与研究者根据范式所期待的结果正好相反的情况。在这样的情况下,研究者就遇上了"反常的事实"(anomaly)。一般而言,反常的事实不会立即推翻已建立起来的范式,研究者可能将它们搁置一边,而且认为最终可以根据既成范式解释它们。但是,如果反常事实足够严重且数量众多,那么既成范式组就会面临一个是否还能让人接受的问题,而一场科学危机就要来临。到这时,研究者会尽力寻找新的范式,解释那些不受规范的事实。一个范式组取代另一个范式组就是一场科学革命。

库恩认为,危机时期是介于新旧范式交替之间的黎明时期。他关于危机时期的概念是本人阐释莱辛思想的一个最重要的原理,也让我据以解决目前莱辛研究中因试图寻找其"体系"内核而产生的问题。危机时期的特征可以更清楚地揭示出范式(我更愿意使用朗格的术语"生长性概念")。范式的一个确定的特征是有生长的能力。一个范式或者范式组与其说是一个体系不如说是"体系"内核,可以让研究者建构起一个体系。一个生长性范式实质上是一个行动准则,它使思想家投身于智力活动之中,在这样的活动里追求真理。这就是说,范式是思想的动力学原则,它使思想成为可能。思想是一种智力活动,而范式则是这类活动的形式动因(借用了亚里斯多德的术语)。认识活动的最后动因或者说最终目的就是建构起一个得到充分论证的体系,凭借这个体系人们可以获得认识。思想活动或者说认识活动只要能够不断地扩大自己阐释力量的作用范围,就会不断增长,就会让自己保持运动。但是,一当作为生长性原则的范式面临反常事实,思想活动就会放慢运动速

度或者完全停顿下来。从心理学的角度来看,当大脑活动出现这种不稳定的情况时,人总是已经处在疑心重重、缺乏信心以及思想混乱的状态之中。"因为必需大规模地废弃既成的范式,而且还必需对常规科学的研究方式和研究问题作重大的改变,所以说新的理论出现之前,在研究领域一般都会存在一种明显的混乱不定的状况。可以料想得到,之所以会产生这种不稳定的情况,是因为常规科学中本应得到解决的问题一直不能解决。研究规则已经失去作用;人们需要寻求新的规则。"[75]与研究者经受这些心理冲击密切相关,常规科学研究活动受到冷落。"所有危机开始都是范式出现混乱,然后常规研究规则失去约束力。"[76]也就是说,在危机时期研究者已经意识到既成的范式不能解决所有相关的问题,新的事实不能与旧的事实合为一体。新的事实让既成的范式出现混乱,而这时研究者会改变或者修正范式,让它能够接纳反常的事实。如果反常的事实仍然没有得到处理,研究者必须脱离常规的认识活动去寻求新的解决办法,而这些解决办法有时就是研究者的灵感或者直觉。不过,在寻求新的范式的过程中,研究者再也不可能与常规保持一致。当然,他有可能建构起新的范式,而这些范式尽管有一部分可以很好地阐释反常的事实,但还不能彼此保持一致或者不能与以前的范式保持一致。"在过渡时期,可由新的范式解决的问题很多也可由旧的范式解决,但在这方面决不可能存在完全的重合,而且新旧范式解决问题的方式也存在重大的差别。"[77]总之,研究者的实验活动也会失去内在的一致性,而且开始显现出盲目的迹象。

"面临着理论上存在的这么一个大家一致认为有着根本性意义的反常事实,科学工作者会首先把它与其他的事实完全隔离开来,然后再建立起它的内部结构。尽管现在他已经意识到常规科学的研究规则可能不太正确,他仍然会尽最大可能地运用这些研究规则,这样就可以弄清楚在解决困难问题时这些规则适用的极限范围。同时,科学工作者还会寻找各种办法说明常规科学的规则已经失去作用,还会让这个结果比实验显示的更加显著一些,而且更加给人以启发(这在实验之前已经料到)。在做后一种工作(而不是科学范式发展后期时的其它工作),科学工作者的形象几乎与大多数人心目中的科学家没有什么两样。他们最初好像在胡乱摸索,好像在忙于实验,看看会出现什么结果,其实是在寻找性质不明的结果。同时,既然策划实验就得有某种理论作指导,那么处于危机之中的科学工作者就会不断地尝试建立假想的理论,

而这些理论如果成立则会照亮通往新的范式的道路,而即使不能成立也会让他们坦然地释手而去。"[73]

现在,我们可以把库恩理论中内含的分析原理阐述得更加清楚一些,而他的分析原理可以用来分析莱辛的思想。所有认识活动的最终目的都是对研究对象在结构、完整性、一致性和系统性方面获得认识。范式有生长的能力,能够让思想家达到这个目的。反常事实的存在不会改变思想活动想要达到的最终目标。它能起到的作用就是表明某个具体的范式再也不能帮助达到这一目标。研究者不会草率地丢弃这个范式,因为它在过去发挥过作用。科学工作者要做的工作就是修定经常造成混乱的范式而同时尝试创立新的、试验性的假说,尽管这些假说彼此经常不能协调连贯,而且也不能与既成范式保持一致。表面上看来(确实是表面上),科学工作者的思想一般会表现出自相矛盾、没有明确目的和计划以及不能面面俱到等等。这并不能说他们的思想里没有一个"体系"内核,或者说他们的思想具有任意的性质。这个"体系"内核正是危机本身。用另外的话说,研究者的思想里有一种内在的一致性。从研究者要探讨具体的范式,要面临具体的反常事实以及研究者要取得理论上的一致性等等事实中,我们就能够找到这种一致性。从这三个因素相互作用的过程,我们就可以对危机的本质、思想家为采取实验的方式、他们思想的矛盾、他们思想发展的总方向等等问题作出解释。

我认为,有了科学或认识危机的概念,我们消除与莱辛之间的隔阂就有了很大的可能性,而且我们现在运用的方法正好可以满足当代莱辛研究的迫切需要(古施克已经阐述得十分清楚),有助于理解莱辛思想中各种怪诞的内容。一些学者在莱辛思想中出色地发现了理性的、内在论的以及启蒙思想的成分,而另外一些学者则又认为他的思想由非理性的、超验论的以及基督教的成分组成,还有一部分学者认为莱辛思想存在着只应权宜之需、动荡不定以及自相矛盾的性质。面对这样一个现状,古施克向研究界提出,应当确定莱辛思想的两个方面存在的相辅相成的关系,不应当扩大它们之间的矛盾。他还提出,对于莱辛思想上那怕是变化不定的动态特征也应给予充分的注意。在莱辛思想研究里,辩证分析派取得了很大的进展,不过在我看来,他们没有注意到莱辛思想中自相矛盾的情况是大量存在的。运用科学思想上的危机时期这个概念,研究者就有了一种工具,可以阐释研究文献中以及莱辛思

想中存在的矛盾观点。但是我想要说明,运用这样一种分析方法是在进行尝试与实验,目的是消除一场实实在在地出现在莱辛思想研究中的危机。若要充分地检验我的理论正确与否,那么仅就莱辛神学思想研究而言,也对研究者提出了很高的要求:他们需要分析莱辛的每一篇神学著述,而且必须具有迪里克那样的辩证分析技巧;他们需要跟踪并且评价莱辛神学思想的发展,而且必须具备施奈德那样的微观分析方法和阿奈尔(Aner)那样的渊博历史知识(作为背景的知识)。显然,依据以上要求写就的莱辛神学思想的研究著作会是一部大得惊人的著作,而且实际上也可算是对十八世纪作的一次全面的研究。这样的工作已经超出本书我的才力与研究之外。

我打算完成的工作要简单得多。只是计划对莱辛神学探索活动中的思想方法的本质做一个概略的阐述(当然也有相当的内容)。我要把重点放在莱辛思想的创造性、生长性活动上面。也可以说,想要对莱辛思想作一番深人的研究,尽力揭示藏匿在他的思想之下(当然也决定其思想)的生长性范式如何表现得那么活跃,成为激励莱辛在宗教领域的研究中追求真理的一股创造性力量。在一七五六年写给门德尔松和尼古拉伊(Mendelssonhn and Nicolai)的信中,莱辛就他对戏剧问题作的思考写道:"我深信,我常常因辞害义,表述不准确或者疏忽在我可说屡见不鲜。所以,亲爱的朋友,请您通过深思洞察我的体系的精神实质。或许您会发现这个体系比我能够表现的要好得多。"(1756 年 12 月 18 日信,IX,99)。在对莱辛的分析中,我要做当年门德尔松没有做的事情(没有做倒不失为明智):要对莱辛在追求真理的创造性活动中展开的理性思考再作一次分析,在他的一般性思想中而不是美学理论中确定他思想体系的本质。当然,莱辛从来没有在任何领域里建立起一个客观而全面的体系。不过,在他那散乱而零碎的论述中却可看到很多观点一致的东西,这一点只要我们把他的零碎的观点当作他正确地运用生长性范式的结果就十分明显了。然而,最为重要的是,只要我们说明莱辛思想的基本范式存在危机,那么我们对莱辛思想方法里存在的自相矛盾、变换不定以及零散杂乱的问题就能够理解了。我并不打算让莱辛的所有论述融合为一个和谐的整体。它们还会保留原样,也就是仍然处于矛盾之中。我打算做的工作就是解释莱辛的认识活动何以产生各种各样的矛盾。我认为,没有什么时候莱辛真正地克服过思想里出现的危机。不过,还是有一些相对说来了不起的大事可表的,如写

作出一部《论人类的教育》就应受到特别的注意。阐释莱辛思想的关键就是阐释莱辛关于真理的概念。莱辛为认识真理那捉摸不透的本质而艰苦工作，实际上也是他为克服出现在他的“观察、直面世界的方式”（“Art den Schauens，des Blickes in die Welt”）认识基础里的危机而艰苦工作。为了把莱辛放在他生活的历史环境之中然后进行分析，我会在以后两章里对十八世纪认识论危机作一番探讨。这就必然包含对真理的形式和内容、反常的事物、批评家对这些事物所作的评论以及人们在这些反常面前表现出的危机心态一一作个分析。完成这个工作之后我将在莱辛神学的探索活动中分析莱辛关于真理的概念。

第二章 启蒙运动的真理概念

A.确定性的问题

在十八世纪,人们无论何时想要表达认识论上的希望,都会觉得“理性”这个词比其它任何词更为恰当。关于这种无处不在的认识力量,卡西勒(Ernst Cassirer)写道:“可能还没有哪一个世纪像启蒙世纪这样弥漫着理性进步的思想……一当思想的各种能量汇聚于一个共同的力量中心,[就有了理性的进步]……不同的和多样的形式只是一种实质上相同的发展和变化的力量在外观上的表现。在十八世纪,若要用一个单词说明这种力量的特点,那么这个词就是‘理性’。‘理性’是十八世纪连贯始终的一个中心,表达出这个世纪的人们希望并为之奋斗的一切东西,表达出这个世纪取得的一切成就。”[①]具体地说“理性”这个概念已经成为德国启蒙运动的世界观的基本范式。而且,关于理性的概念,翁格尔(Rudolf Unger)也正确地指出,“这个概念源出于理性主义。”[②](Ⅶ,188)而且追根溯源就找到笛卡尔那里。莱辛本人注意到了笛卡尔思想对“现代的”真理概念具有的划时代的重要意义。在《关于亨胡特兄弟会的思考》

里，莱辛写道："那是笛卡尔崛起的时代。真理似乎在他的手中获得了一种新形态，它愈是亮丽照人便愈具有欺骗性。他打开了以前为两位暴君(柏拉图和亚里士多德)的威望所严密守护的真理圣殿的所有大门。这是他突出的功绩。"

在莱辛和笛卡尔生活的时代之间有着某种历史的相似性。笛卡尔生活于一个哲学危机的时期。中世纪庞大的哲学—神学体系已经失去对人们思想的控制。哲学思想不同派别之间的争论随处可见。这是一个怀疑盛行的时代。笛卡尔一生都生活在一个哲学思想混乱的时期，因此他的哲学只能理解为混乱时代的产物。笛卡尔也许是前无古人后无来者的最伟大的怀疑者。然而，他并非为了摧毁所有的哲学思想或者为了做一个怀疑大家而怀疑，倒是为了克服怀疑而去怀疑。他采取的方法是为数学物理学寻找一个"批评的基础"[③]。笛卡尔在寻求一个新的、可靠的认识范式。"这个范式应当包括一些确定的、简单的规则，可以让人们严格遵守这些规则就不会把假的东西认作真的东西，也不会耗费心血而做无用之功，而会逐渐地积累起自己的知识，最终认识所有不超越自己智力范围的东西。"[④]

可以看到，寻求这样一种可靠的认识论方法，是笛卡尔时代与莱辛时代的相似之处。莱辛同样寻求事物的确定性。他写道："对信念的渴求使我就像埃里西契松那样吞噬一切那怕只是与食物相似的东西。"(U.B.G.K.,Ⅷ,9)莱辛同样生活在一个哲学怀疑主义盛行的危机时代。但是，在莱辛和笛卡尔之间也存在着相互冲突之处；莱辛时代的怀疑主义所针对的，正是由笛卡尔揭示给人们的"根本比喻"。笛卡尔与莱辛生活在同一个哲学时代的两端。从笛卡尔到莱布尼茨再到沃尔夫(Christian Wolf)*，哲学领域里这一派尊崇理性的学者一直在致力于建立某些根本的范式。康德的纯粹理性批判造成了灾难性的后果，(康德的批判同时也成为一个新的哲学观，也就是德国唯心论的思想根源)。康德开始纯粹理性批判之前，人们对纯粹理性提出疑问并展开批

---

* 克里斯蒂安·沃尔夫　十八世纪德国哲学家、数学家，曾任哈勒大学和马堡大学教授，晚年任柏林大学副校长。他是第一个用本民族语言写作的哲学家，奠定了德语的哲学词汇。他继承了莱布尼茨的思想并使之系统化。他强调理性的认识作用，但又向经验论作了一些让步，认为理性和感官知觉都是认识的正当机能。他把哲学的研究方法等同于数学的方法，将推理的真理当作惟一最高的真理。主要著作有《关于人类理智能力的理性思想》、《关于上帝及人的行为的理性思想》以及《实践哲学通论》。——译注

判已有至少三十年时间(1750—1781)。这段时间是莱辛的成年时期,他的思想留下了人们对纯粹理性大张挞伐的烙印。

上面已经提到,笛卡尔研究哲学的一个迫切需要,是要找到一种能够"科学地"产生确定性认识的方法。既然"科学在整体上是真实而明确的认识",笛卡尔拒绝"所有仅仅是可能的知识,而且立定一个规则:只相信已经为人们完全认识的东西和不可能受到怀疑的东西。"[5]这些言词让我们看到了笛卡尔哲学的典型的"现代"特征:一.关注确定性问题,把它看作是形而上思考的前奏;二.不承认任何东西(至少是一些具有根本意义的东西)在具备绝对的确定性之前为真,以及三.确定性等于不可怀疑性。笛卡尔为自己立定了一个艰巨的任务:他要找到一套方法,可以保证人们得到不容置疑的真理。笛卡尔运用不可怀疑性的刀锋,割弃了由权威或者传统"给予"人类的东西。在哲学上笛卡尔是一个激进的革命派,他追求的就是颠覆现存哲学的理论基础。

笛卡尔采取了激进怀疑主义的方法论,结果不期然地成为现代自我意识的源头,而且在某种意义上也成为现代神学的奠基人。中世纪的人认为自己是和谐地融人宇宙之中的。他是客观世界整体的一部分。他的存在包孕在宇宙的存在(Being)之中。而且,他的存在本质根据存在而定位。因此,中世纪的人习惯性地将自己的意识活动集中于这样一些存在之上——自然的存在、造物主上帝的存在以及基督和基督教的存在。如同吉尔森(Etienne Gilson)指出的那样,"我们必须把基督教和中世纪哲学看作这样一种哲学,其目的是要肯定存在的形而上学先在性……"[6]。自我(Self)当然没有忽略,因为正是自我得到拯救,而且和谐地融人宇宙之中。但是,具有自我性质的自我一般讲来还没有成为人们认识活动的直接对象,也没有成为形而上理论化运动的第一原则。按照席勒派(Schillerien)的见解,中世纪的人在形而上的思考方面还十分简单,无论这简单本身又有多么复杂。[7]

中世纪思想的这种"惟实"倾向很明显地反映在阿奎那关于知识的教义中。真理存在于人的意识与实在本身的适应之中,而且由人们对实在所做的判断表现出来。但是,阿奎那的认识论不包含"复写"认识说。人的意识活动作用的直接对象不是客观现实留在大脑中的映像,而是客观现实本身。人的判断与实在的适应,建立在形而上学的基础之上。吉尔森写道:

> “中世纪的思想家谈到真理，确实指的就是判断的真理，但是如果说判断与事物是一致的话，那也只是因为做出这个判断的理智首先与事物保持了一致。理智就本质而言能够以一种理性的方式成为所有的事物。因此，它能肯定某事物如此而非那般，是因为该事物的理性存在成为了它自己……总之，事物与理智之间的这种由判断建立起来的适应，正是以概念与事物的适应为前提，后者又以理性及其客观对象之间的适应为基础。”[8]

这也就是说，人的理性这个认识的存在与被认识的客观存在同质，自然就要去与之接近，因此就从客观存在抽取出理性的本质作为自己思想的内容。然而，关于客观存在的真理可能成立，仅仅是因为客观存在自动地向人的大脑显现了自己（这一点对把中世纪哲学的基本范式与笛卡尔最终还有莱辛的基本范式区分开来极为重要）。人把实在以及对实在的思考当作思想的本源。思想的结构并不是实在（应该）如何存在的标准。实在、即真实的存在是人的认识活动的开始与结束，所以，中世纪的人习惯上认为，人的思想活动就是让自我与非主观（extra-subjective）存在保持一致。思想若要保持自身的一致就须与实在、也就是先在的存在保持一致。在中世纪人们的思想中，自由并非摆脱外力（非主观力量）决定的自由。自由也不是将自我从非我中“解救”出来，而是和谐地融入客观事物整体之中。“现代的”自律说认为人是善恶的本源。这个观点对中世纪的人来说可能是万恶不赦的东西，而且已经不是在提倡自由而是在张扬无法无天了。

为了实现自己的愿望，认识事物绝对的确定性，笛卡尔决定对所有的东西、所有的真理作系统的怀疑，直至能够发现一个超越一切怀疑之外的东西。笛卡尔的怀疑造成了一个也许并非出于其初衷的结果：他把人与所有非主观的存在分离开来。对于自己意识中实存性的内容，笛卡尔的怀疑越是成功，他就越是意识到：他拥有的一切就是自己的意识和它那不停的怀疑活动，而且正因为不停地怀疑，笛卡尔才得到了“现代的”自我。海德格尔写道：“作为一个怀疑者，笛卡尔迫使人们以这样的方式怀疑：他引导他们把他们自己、他们的‘我’作为思考对象，这样，这个‘我’、即人的主观渐渐地被称为思想的主要对象。由此产生了现代的“我－观”（I-viewpoint）及其主观主义。不过，哲学本身也就多了一种深邃的认识：哲学必须以怀疑开道，必须对认识活动本身和认

识的可能性进行思考，而且必须建立起一种认识的理论，然后建立一种关于世界的理论。由此认识论成为哲学的基础，这就把现代哲学与中世纪哲学区分开来。”③

笛卡尔的自我上升为意识活动的直接对象，在抽象的思想活动中成为孤立的、赤裸裸的存在实体。这个笛卡尔的自我由一个算尽巧计执意永远欺骗它的恶魔追求着。笛卡尔的自我与尼采的自我有相似之处，后者在混乱而虚无的抽象思考中飘忽不定，没有参照结构（没有自我显现的客观存在）给予引导。如果理智的本质就是与先在的存在保持一致，那么笛卡尔的思考方式就使这种保持一致的活动决然不可能发生，因为在普遍的怀疑中，人的认识的存在与被认识的客观存在之间的同质关系已经遭到有效的破坏。笛卡尔（以及康德以前的哲学家）认为，真理仍然是主观思想与客观实在之间的适应。笛卡尔从不怀疑客观对象（客观存在）的存在，它以区别于并对立于认识着的自我这样的方式存在，而这个自我在认识活动开始之前必须给予启发。认识活动仍然是针对别的东西而不是自我进行的认识活动。但是，客观实在再也不能够自动地向理性显示自己。笛卡尔怀疑论注意到了这一点！笛卡尔的自我好像掉入了一个不可思议的泥坑、一个现代思想的泥坑。

然而，笛卡尔十分自信：他不会让自己陷于怀疑主义而不能脱身出来。笛卡尔的自我在孤立状态中仍然不觉得软弱无力。相反，这种孤立状态正是自我超越禁锢去获得客观真理的媒介。自我是一个**思想着的存在**（res cogitans），而思想又包含着理性作为它的生长要素。因为实在自身对人的直接显示，我们并不能确切知道关于实在可以说些什么，我们宁可说，在笛卡尔的自我看来，事物必定是目前这个样子，原因在于人的意识认为它们不可能以什么其它的样子存在。如果事物（即实在的基本实存结构）呈现意识认为它应该呈现的样子，那么我们就必然得出这样的结论：事物依赖人的思想才能被认识。实在必须与人的理性要求保持一致，而且必须由人的理性之迫切需要揭示出来。

笛卡尔哲学的认识论出发点已经清楚明了。我们还要检验大脑思想活动的理性结构，才能得到线索并且发现关于实在的秘密。然而在这里，两个基本的问题提了出来。首先，如果普遍的怀疑彻底地破坏了人与客观存在之间的融洽关系而且把他禁锢于他自己殚精竭虑的主观性之内，那么，人如何知道自身思维理性与实在的实存结构的关联可以不受怀疑呢？不论人思想活动的相互关联具有怎样的不可怀疑性，多

么无可置疑地存在着，哲学家怎样知道这些思想正确地反映了事物的本质和存在呢？在分析笛卡尔对此所作的回答时，我也会试图揭示（对笛卡尔而言）可怀疑事物之本质。换句话说，要充分认识笛卡尔关于确定性知识的概念，首先需要对他关于可怀疑性的概念加以某种注意。其次，假定笛卡尔已经建立起一套基本的方法，可以证明人的知识原理跟实在的结构一样明确，那么是什么东西构成了这些原理的本质呢？人的思想活动的本质是什么？回答当然是人的认识活动是理性的认识活动。正如卡西勒所说，理性是"一种同质形成的力量"，这种力量产生出启蒙思想。但是，理性的本质又是什么呢？让理性合理的东西又是什么呢？为了回答这些问题，我要对启蒙时期的"根本比喻"进行探讨。这就会分析到启蒙运动时期理性真理的形式和实质特征。一旦回答了以上的问题，就会着手分析理性真理对于神学思想尤其是历史宗教评价的含义。

B.自我——哲学的第一要素

在对事物做系统的怀疑时，笛卡尔并不仅仅在寻找不可怀疑的事物，也在寻找并确定可怀疑的事物。[10]在可怀疑的事物中很重要的一类是由实际经验呈现给意识的东西。在托马斯这样的哲学家看来，实在首先作为实际经验呈现给人的意识。要达到形而上知识就要跨过感觉的"门槛"。相反地，笛卡尔认为，大家都会承认，人的意识凭借感觉提供的所谓证据常常做出错误的判断。因此，笛卡尔认为实在并非由感觉提供给人的意识。这种或那种特殊感觉，是通过特定的"此刻"而"给予"或"呈现于"意识，对于这一点，人的理性无法怀疑。感觉上给定的东西就是感觉上给定的东西！就此而言，怀疑尚无存在的余地。当建立于这样一种经验证据的理性业已形成关于实在的判断，或者说，当此理性业已断定：某个事物以不仅适合于目前短暂的"此刻"而且也适合于过去和将来的"诸多此刻"这样的方式存在，这时，怀疑就不仅可能而且也不可避免了。在笛卡尔看来，对于实在的本体结构而言，即对于那始终是有超越性、形成性及不变性的东西，感觉并不是一条不可怀疑之路。

借用康德的术语，我们可以把笛卡尔可怀疑事物的本质阐释为由实际经验显示给人的东西。经验的本质就是可怀疑事物的本质。这些

事物的实质内容是感性，而形式结构是时间。经验的事物包含着一些有区别的、离散的东西，而这些东西看上去是自由自在、自节自律而又不相往来的实体。用康德的观点来分析，它们之间的相互作用建构起来的只不过是一个综合性的、由经验归纳而得来的统一体，是由一种本来毫不相干的经验实体在时间和空间里排列在一起的东西。因此，具有短暂特质的时间还包含了可被抽取、可被划分而且可以互作区别的特质。所以，我们原则上不能说，组成综合性统一体的时间内容必然会像目前这样相互联系(因为必然性就是不可怀疑性的核心)，因此，时间不可能成为不可怀疑真理的基础。

笛卡尔运用怀疑的方法将自己"思想的目光"集中于自己意识中的不同内容并对它们展开致命性的批判。笛卡尔力图清除理智中来自外界并希望获得存在合理性的成分，以便在自足的自我意识内部找到一条通往实在的不可怀疑的途径。路基番(William A. M. Luijpen)写道："笛卡尔认为，意识不可能向实在(客观给定之物)表现出任何感知性，因为这样的感知性就会与意识的内在性发生明显的矛盾。意识的内在性肯定了意识是自足的：意识封闭和包裹于自我以内；意识之所以是意识，是因为它自己存在，不需要其它的东西使自己成为意识。所以，在意识的本质中没有被动性，因为如果意识的本质里有被动性，那么这就等于说意识没有自足性。"[11]笛卡尔不断地把意识活动转向客观性。这种思想转向(也可以叫作思想活动)保持着对自身内容的怀疑，但并不怀疑自己追求真理活动的形式。换句话说，具有主动性的思想活动先于所有认识和怀疑活动而存在。怀疑自己是否在怀疑这样的意识活动超过了"怀疑"一词能够涵盖的范围。只有怀疑时才没有怀疑！听来像是有些同义反复，但这是一个富有存在意味的同义反复，或者说得更准确一点，正是因为"我在"，才可能有怀疑。笛卡尔的自我在思考活动中把自己与所有客观存在隔离开来，意识到自身是一个孤立的"我在"，并通过自身这一思考活动意识到"我在"。自我作为认识活动的客体与自我作为认识活动的主体同一，因此，在这里我们已经不存在区分主观与客观、思维与存在、表象与实在。我们就这样获得了绝对的确定性。

"我"支持并协调着思维活动(我思)，把它看作是追求存在和当下存在(我在的本质)的认识活动，因而揭示并保证了理性思维活动的对象具有的存在性。在试图确定和把握自身实在的活动中，理性思维活动中的"作"同时确定了诸多存在要素。也就是说，由于自我的存在显

示了实在的存在,因而,意识中那个必不可少的、使得自我认识的活动有可能开展起来的部分,必须获得真正的本体关系。适合自我存在之实在的存在形式也必定适合实在存在本身。既然自我存在这种存在之实在是在理性思维中并通过理性思维揭示出来的,那么理性思维的基本要素就必然可以揭示存在本身的实际结构。总之,人的认识要素(cognitionis humanae principia)之中必定含有一切可能的事物的基本存在结构,而这种结构可以通过对思维要素的内容进行系统分析揭示出来。[12]

这么说来,凡是受到笛卡尔思想影响的形而上学派都以分析人理性认识能力之本质为出发点。形而上学真理变成了人的大脑如何认识自身的问题。认识活动的起点在笛卡尔哲学看来是客观实在,而它的终点则是认识者理性的主观世界。在惟理论者那里,形而上学的定义常常是研究人的认识要素的学科。例如,鲍姆加敦(Alexander Gottlieb Baumgarten)这位沃尔夫最得意的弟子、这位对门德尔松和莱辛的思想都产生了影响的哲学家是这样给形而上学下定义的:"形而上学是研究人的认识要素的首要的一门学科。"[13]谈到这个定义时,海德格尔写道:

> 这条定义不禁使人怀疑:形而上学与认识的一个学科或者说认识论有关。但到目前为止形而上学在人们眼里一直是关于实在、也即关于存在的一门学科。不过,上述两种形而上学都与实在有关,也与存在有关。然而,关于这一点,前述的形而上学定义却没有做任何直接的表述。……对于这条定义我们必须这样理解:"人的认识"(cognitio humana)并非是指认识能力,而是指可以为人的纯粹理性认识而且已经为人的纯粹理性认识的东西,这就是实在。它的"基本要素"可以展示出来,也就是说决定它的存在、它的本质的基本的东西可以展示出来。
>
> 为什么又不提"可知的东西"和"已知的东西"呢?因为自从笛卡尔以来,认识能力、即纯粹理性已经确立了主导的地位。在它的指引下,关于实在即事物的一切定义都须经过严格的证明,都须找到确凿的根据……形而上学发展到今天已经引出了一个问题,那就是如何从纯粹理性知识的本质中勾画出实在的存在,这一点,对于进一步可知的一切事物都是有决定性的意义。[14]

虽然形而上知识把最终目标定为对客观实在的认识，但这种认识活动的定义，再也不是人的判断与实在的一致，而是存在与人的知识的普遍原理的一致。鲍姆加敦写道："形而上学的真理可以被定义为存在与天主教原则的一致。"[15]因此，有关存在的判断或真理并不是自我显现之存在的功能，而宁可说是进行认识的自我之结构的功能。

"自我"上升到首要地位并且成为认识活动的判断标准。著名神学家鉴于领受性的自我的这种参与，让我们谈一下那种思想所表露出的"笛卡尔倾向"，迪里克认为，这是笛卡尔为"现代"神学研究打下的基础(Cartesianischen Ansatz)。这种思想首先关切的是获取的过程，说得更极端些，是探求这种获取之可能性的问题。"[16]迪里克称这种笛卡尔式的理论可以为探讨神学真理提供一种方法，他写道：

> 于是从这种笛卡尔倾向里产生了一大堆真正的相互关联的新的问题提法。所有这些问题都有一个共同之处，即全部集中在那个将自己理解为成年的、被要求获取那种信息的自我的处境上。因此，理解问题越来越处于神学论题的中心，以致最后使诠释学成为独立的神学学科。我自然只能获取我能够在理解中吃透的东西。企求理解的要求正是对盲目专断地接受一种外力强加的真理要求所提出的抗议。反过来说，企求理解的要求是有责任感的成年的表现。
>
> 由于理解成为一种要求的内容，笛卡尔倾向便在其他的问题提法中得到展开：谁提出理解问题，谁就必须去探询主体中的理解条件……[17]

而且，迪里克还认为，莱辛在神学领域已为这样一种阐释方法建立起"第一个标准模式"。[18]

在所有受到笛卡尔思想影响的哲学家看来，自我认识是所有确定性知识不可怀疑的基础。笛卡尔在不可怀疑的知识里找来这个具体的例子，是想让它成为所有可靠知识的模式。也就是说，我们可以从这个例子中抽取出真理的形式特质作为所有确定性真理的结构标准。凯尔德(Edward Caird)对笛卡尔式真理概念的实质做了很好的归纳："从逻辑上我可以区分这两个成分(即"我思"和"我在")，但我不能把它们分开；一旦我的脑海里清晰地显现出第一个成分，我就会想到那个伴随着

它的东西。这为我做出所有的判断给定了一个规则、一个把'我思故我在'当作认识的形式和内容的要素的规则。凡是我们从一个事物的清晰明了的概念中不能抽取出来的东西则必然在实际中属于这个事物；而凡是我们从一个事物的清晰明了的概念中可以抽取出来的东西则在实际中不是必然属于这个事物。"[19]

在已被认识的事物(谓语或属定语)与认识活动的对象(主语)之间存在的不可能分离和不可能划分的性质,保证了事物的确定性。据莱布尼茨说:"决意永不承认任何事物是真实的,除非它们十分显然是不可怀疑的。"[20]他阐明了笛卡尔的这个关于真理的第一原则。他把惟一能够满足不可怀疑性要求的真理称为同一性的真理。任何其它命题只有在可以分解为或者转化成同一性真理的情况下才是真的。各种同一性关系为真的条件是,命题的谓语蕴涵于同一个命题的主语之中,而且经过分析是源出于这个主语。"因此,谓语在属性上永远是主语的一部分。……在同一性关系中这种包容与被包容的关系十分明显:在所有其它的命题中,这样的关系就隐蔽了起来,必须经过对概念的分析才能揭示出来,要从前提推导出结果。"[21]这就不难看出莱布尼兹要把所有真理化归为同一性关系的原因了。同一性关系是确定的、不可怀疑的,原因就在于主语和谓语之间存在着直接的和必然的联系。一个含有同一性关系的命题包含着不可怀疑的自我确证,或者更确切地说,它就是自己的自我确证。这样的关系不可怀疑,除非我们同意下面的矛盾说法:一个东西可能是它所是的东西(同一性的原则)而且可能不是它所是的东西(一个含有疑问的假定)。总之,同一性关系成为自己是真理的"充分的理由"。在下一节,还要表明,笛卡尔思想的同一性原理如何在形式上和实质上成为启蒙时期关于真理概念的根本范式。在分析过程中,尤其在分析真理的物质要素时,我会把注意力集中在十八世纪承袭笛卡尔思想的哲学家,如沃尔夫等人身上。尽管笛卡尔的思想在十八世纪仍很活跃,但他得出的具体结论早已被弃之不用或者已经加以修改了。

C.真理的形式结构:"万能数学"

真理是不可怀疑的事物,而不可怀疑性的本质是同一性原理。一门学科要合乎理性,就必须以某种方式按照同一性的原理建立起来。

然而在笛卡尔的时代,他熟习的各门类学科中(除开一个学科之外)都找不到不可怀疑的真理。在笛卡尔研究过的所有学科中,数学是最让他满意的,原因是数学的论证具有确定的性质。因为几何与算术在笛卡尔的眼里是惟一"没有受到虚假和不确定性损害的东西",[22]于是笛卡尔想要在数学领域里找到一把开启知识之门的钥匙。尽管那时在哲学与神学领域各个流派数不胜数,但在几何学里只有一派。这种单一性在笛卡尔看来就是真理存在的明确标志。因此,笛卡尔说道:"结果,假如我们没有估计错的话,那么在所有的学科中只剩下几何与算术,为了获得绝对的确定性我们竟走到了这一步。"[23]笛卡尔研究数学的本质,其中的原因不仅仅是他对各个量的组合规则感兴趣。"如果这些规则只是适合解决空洞的问题而无其它的用处,我就不会花费大量时间去考虑它们了。要知道,解决空洞的问题是逻辑学家和几何学家为打发悠闲时光而惯常做的事情。"[24]这么说来,笛卡尔并非对数学本身感兴趣。数学在他看来是一门真实的、明白了然的学科。"的确,'数学'的名称就表明它是一门'科学的学科'。"[25]笛卡尔希望得到的东西是通过研究数学思考的本质获得对所有真实而明白晓然学科的规则和本质的了解。"读者只要注意紧跟我的思路就不难发现,我的头脑中并没有什么普通数学的东西,我在解释的东西是完全不同的一门学科里的理论,而这些(几何中的)例子只不过是这门学科的外衣而已。这门学科应当包含人类理性的主要的、基本的成分,而且它的活动应当扩展,直至在每一个学科的研究里引出真实的结果。"[26]

这里我们已经找到了笛卡尔而且最终也是启蒙思想的"根本比喻"。正如皮珀认为的那样,一个希望认识世界的思想家会去寻找认识世界的线索,而这时一个"根本比喻"就要创造出来了。他首先选中了一个普通的、常识性的领域,看看能不能凭借在这个领域里获得的东西去理解其它的领域。这个初始的领域就是他可以借以推及其它领域、比拟其它领域的"根本比喻"。[27]笛卡尔选中的这个领域就是数学领域。谈到这个领域,吉尔森写道:"如果说有什么东西可以用来表现笛卡尔内心深处的思想,那就是'数学精神',因为笛卡尔的哲学研究其实是一种不顾一切的实验,目的就是检验一旦人的认识结构与数学领域里的求证运算模式无异时会呈现出什么性质。笛卡尔认为,所有的学科归结为一门学科;所有的问题(只要是数学方面的或者能够运用数学的原理加以解决的)都必须用同一种方法解决……"[28]。

因此,笛卡尔感兴趣的学科并不是研究数与量的数学。尽管数学具有一般性的意义,但它局限于对具体问题的解答。笛卡尔的认识学科不受任何具体问题的限制。可以看出,笛卡尔的这门认识学科那时称作"万能数学"[29](mathesis universalis)。笛卡尔把他的这门有着普遍意义的学科取名为"万能数学",真是绝妙之至。海德格尔表示,在希腊文里 mathesis(数学)既表示学习活动又表示可学到的知识。具体说来,像柏拉图这样的哲学家认为,mathesis 是一类知识,它来自于认识者已有的知识。数学包含着阐明已为人们掌握的知识这样的活动。这类知识并非来自外界,而是来自认识活动中的自我。[30]海德格尔写到:"只有当某人获取东西的行为是一种获取自己东西的行为,而且这种行为确实是如此进行之时,真正的学习活动才有可能发生。"[31]那么,什么类型的知识更符合笛卡尔关于自我是知识本源的观点呢?

狭义的数学在笛卡尔看来是一门更基本学科的演示和具体运用。笛卡尔希望通过从具体的学科里提取出它们的精髓来确定科学思维本身一般的、形式的特征。尽管笛卡尔不能预先说出一门具体学科包含哪些内容,但他相信,他可以在展开实际研究之前确立任何学科的真理都会具备的形式特征,以及所有学科为了获得不可怀疑的真理而必须遵行的一般方法。这就是笛卡尔的目的所在。他写道:"所有学科汇聚起来等同于人类的智慧(理性)。人类的智慧无论运用于什么不同学科总是一个单一的、同样的整体。虽然不同的学科都在运用它,但它没有发生任何变化。它就如同阳光一样,虽然照耀在不同的东西之上,但终究还是阳光。因此,人类的理性没有必要让自己局限起来;认识一种真理不像学得一门技艺,它不会妨碍而只会帮助人们去发现另一种真理。"[32]

笛卡尔认为,他的这门新的、研究各类关系的学科等同于人类理性的"自然光线"。人类的理性就是照亮世界的太阳。当然,这门新的学科首先是研究人类思维及其理性结构的学科。适合于理性及理性结构的东西,也适合于所有的实在,因为理性作为可以思想的存在(res cogitans)的核心构成所有学科的一般的、形式的要素。因此,分析理性及理性真理就会揭示出作为启蒙时期理性主义基础的真理本质。

但在这个过程中,必须指出笛卡尔的"根本比喻"实质上与启蒙时期作为理性主义基础的"根本比喻"相同。例如,与笛卡尔思想相呼应,沃尔夫写道:"在哲学上,我们需要获得十分的确定性,不可留下怀疑的

余地。”[33]这是因为哲学应当是一门科学，而科学就应当“具有证明命题为真的习惯，也就是说应当具有从确定无疑的、永恒不变的原则演绎出的结果中引出结论的习惯。”[34]因为数学构成所有学科的模式，所以“哲学研究的方法等同于数学运算的方法。”[35]同样，门德尔松在一篇于一七六三年呈送给柏林科学院的获奖文章中这样写道：“人们在本世纪曾试图借助于可靠的证据将形而上学的初始根据像数学的初始根据一样设立在一个同样不可改变的基础之上；而且人们知道，这种努力起初带来了多么大的希望……”[36]尽管门德尔松十分清楚这个希望远远没有实现，他还是准备再试一次，这在他的文章中也可以明显地看出来。

做了以上的探讨，而且又从狭义的数学中抽取出具体的内容，现在我们就有可能阐释启蒙时期人们认为的所有确凿无疑的理性真理的形式特征了。[37]推崇理性的思想家们想要解决的根本问题是确定性的问题。如果想要获得关于真实事物的可靠知识，那么毫无疑问认识的主体就必须确定他的判断是真的。反过来说，所有的真理自身必然能够在人的头脑中留下不可怀疑的确定性。确定性在怀疑可能存在的情况下不可能存在。即使盖然的事物也不是确定性的充分来源，因为盖然性是以事物可能不发生作为定义的基础。如果真理、或者更确切地说，以命题形式阐释的真理必然是不可怀疑的，命题的内部必然具备非常可靠、无可否认、而且能够为大脑立即觉察的标志，而这些标志又引导并迫使思想肯定或否定命题的真理值。所有确定无疑的命题必定含有一个“内部的真理”，据此才能无可否认地表明命题的谓语不可能与其主语相互分离。总之，数学思维的“内部真理”是符合逻辑的、具有本体意义的同一性关系。从存在意义上来分析，那么笛卡尔关于知识确定性的标准源于“我思故我在”里面认识者与被认识事物之间存在的同一性关系。从一个命题的角度来看，这种同一性关系可以用莱布尼茨下面的观点表述出来：真理具有分析的特征，即谓语不可分离地蕴涵于主语之中。谓语不可能与主语分离，等于说它们处于必然的相互联系之中。因此必然性是理性真理的首要特征（而且归根结底所有真理在理论上都可转化为理性真理）。一个必然的真理超越任何局部的、偶然的以及暂时的条件限制。它适合今天、昨天和明天，而且在这个意义上可以说它是永恒的真理。门德尔松写道：“此外，属于此一种属的真理有着共同的标志：他们是必然的和不可改变的，也就是说它们不依附于时间。”[38]既然理性真理不局限于时间和空间决定的偶然性状态之中，那

么它们就具备普遍的正确性。普遍的正确性蕴涵着一般性，也即是说，理性真理适合于所有类别的事物。在理性主义者看来，认为真理只适合于具体的事物是错误的，真理适合于很多事物，具有抽象的性质。而且，正如以上所述，经验性或暂时性不可能成为不可怀疑性的基础。也就是说，数学理性的真理并不是像什么可以感知得到或者可以想象得出东西。“它是纯粹通过理性获得的东西，是专供理性认识的对象。”[39]因此，莱布尼茨认为：“我们认识必然的真理，凭借的是纯粹理性之光，而不是我们的感觉，因为感觉尽管可能以某种方式非常清楚地显示事物现在的状态，但它们不可能显示事物应该具有的状态或不可能具备的状态。”[40]总之，理性的认识建立在超感觉的或者说理性直觉的基础之上。最终，因为数学真理建立在对必然的“内部真理”的理性“洞见”之上，所以它就必须具备自明性才能形成自己的系统。这就是说，一系列的真理必须被视为一个统一体构成要素的延伸形式、变化形式或者表现形式。统一体的一个基本原则就是自明性是决定同类事物每个个体的内容、形式以及相互关系的东西。就其定义而言，每一种多样性的统一，本质上是取决于它与整体的关系（或在整体中的功能）。个体事物的存在（to be）取决于同类事物整体内部的基本的自明性。

因此，理性真理的形式特征就是确定性、不可怀疑性、必然性、普遍性、无条件性、永恒性、一般性、抽象性、推理性以及自明的整体性。可怀疑事物以经验作为存在的基础，并且通过时间（局限于各个给定的“现在”）显示出来，而不可怀疑的事物则以纯理性认识作为存在的基础，因而没有短暂性的印记。短暂性蕴涵无常性、偶发性，而永恒性则蕴涵必然性、普遍性，因此也蕴涵理性。

D.理性真理的物质内容

在受到笛卡尔思想影响的理性主义（即“数学主义”）看来，“根本比喻”不仅可作为认识的形式要素，也就是说，不仅认识的形式展现出理性结构，而且被认识的事物本身就是理性的体现。启蒙思想的首要原则即为“现实的”是“合理的”（或可被化归为数学理性的）；反过来说，合理的是现实的（当然这不是黑格尔意义上的表述）。高特谢德（Johann Chistoph Gottsched）、一位启蒙思想的有影响的传播者这样写道：“归根结底，自然法则与健康的理性赐予或者教给人的法则是一回事。”[41]世

界有着“健康”的理性结构，因而理性也是世界结构的判断者。现实的各个部分是“现实的”，指的不过是它们要加入到理性的认识活动中去。

在以后的分析里，我要展示出启蒙思想关于现实的一般存在结构，即现实走向合理的方式。这就需要对理性主义形而上学里的存在问题进行分析，目的在于帮助读者更好地了解启蒙思想家们的世界观。在第一章里已经提到，一种世界观要关注的东西不同于纯粹的认识论里的种种问题，它关注认识问题只是由于这些问题可以作为我们的基础、让我们寻找现实存在的意义。因而，启蒙思想的“根本比喻”不可避免地成为思想家们用以启发人们认识的一盏明灯。这盏明灯对启迪人们认识自身本体的蒙昧是很有意义的。我要概略地分析启蒙运动的整体原则：上帝决定人的意义，决定人与价值源泉联系的方式。在探讨莱辛神学思想的几章里，我对这些问题会做出更详尽的分析。

为了理解像沃尔夫这样的启蒙思想家阐述的哲学思想，读者需要记住，哲学一词的含义非常广泛。[42]沃尔夫认为“哲学”指的是认识方法的形式特征，而不是被认识事物的物质内容。简单地说，哲学的认识是对原因与或然性要素的认识，而这种认识在形式上有数学思维的特征。布莱克维尔(Richard J. Blackwell)指出：沃尔夫哲学研究的特点是“分析主语的意义内容，从中引出新的谓语，发展自己的体系而且如此反复下去。总之，沃尔夫哲学的研究方式是分析概念而不是对经验进行归纳。”[43]这当然是笛卡尔的哲学研究精神。

只要思想家试图对所有现实的一般性谓语、对存在进行哲学分析，他都会涉及到第一哲学，即本体论。如果我们要理解启蒙思想家们的世界观，那么我们就必须理解沃尔夫本体论的实质。[44]这是因为本体论提供的存在理性结构决定所有可能认识事物的一般性本质。例如，我们可以看到，存在中的核心部分蕴涵的理性构成人的本质并决定人的特征，而且人的具体的存在目的是存在本身的理性目的的一部分。

在沃尔夫和他的追随者看来，本体论或者形而上学是关于存在的学科，而存在首先就等同于可能性。这并不是说本体论排斥实际事物。然而，实际事物成为本体认识论的研究对象于实际事物不过是可能性的一种表现形式，或者说实际事物是实际的，仅仅是因为它可能如此。所以，对现实或者说存在的认识只有通过对可能性的认识才成其为可能。哲学家的任务就是研究可能性生成的原因。

与可能性标准相反的是矛盾原则，或者说，可能性的界域邻接矛盾

性的界域。凡是矛盾的事物不可能存在;反过来说,凡是可能存在的事物不可能矛盾。不过,矛盾原则只是从反面界定可能性,仅仅表明可能性不是的东西。除了与矛盾性相互排斥之外,可能性还包含明确的标记。存在是可能的存在,而且它必然区别于非存在(或非物),也就是说,它必然具有可被识别的标记,标明它所是的东西。[45]在分析理性真理的形式特征之时,我已经表明,真理是通过对实在的内部真理进行理性的认识活动而获得的。这个内部真理相应地就必然有一个理性可以认识的核心。这个可为理性认识的核心在沃尔夫那里称作"本质"(essence)。因此,"本质"就是构成可能性,并且使存在成为可能的东西。"首先须有本质,才可了解存有为何物;没有本质,存有就无从实现。"[46]本质因而就是存在或者实在的核心。这个概念还需要做进一步的分析。

本质是可理解性的要素。正是通过它人们才能获得对很多谓语的认识,并且给予一切事物以解释。沃尔夫写道:"本质就其本身的概念而言,首先须要存在,然后才能对内在的存有或可能(潜在的)内在的存在做出说明,从而使自己成为一哲学的范畴……。[存在的本质]可以解释其他恒常的内在的事物或可能内在于这一存在的事物。因为不然的话,就不可被称为属性和行动的根源,即这些(属性和行动)由此本质当然地成其为根源。"[47]本质是实在的"根本比喻",也就是说本质是存在的根源。当然本质构成存在。存在必定具有本质。

在沃尔夫哲学框架里,有本质的三个层次。一种本质或者一系列的本质特征再也不能够根据其它任何东西进行解释,因而已经成为自明要素,而且这些东西相互之间不存在矛盾。达到这样的程度,这些东西就可以称为本质内核(essentialia)。本质内核就是存在的自明要素,也就是说,存在(to be)要成为更加确定的存在,则须成为本质内核的明白晓然的表现形式。举例说,"三"和"等边"可能是一类三角形的本质内核。从本质内核里衍生出一些称为属性(attributes)的必要的谓语。虽然属性与本质内核不可分离,但它们不是初始的东西,因为它们可以让本质内核来解释。最后是本质的第三个层次,称为形相(modes)。形相是存在根本的、具体的性质,而这些性质从逻辑上说不由内核或者属性生成,尽管它们与内核和属性并不矛盾。形相等同于经院哲学里所称的"偶然存在成分"(accidents)。尽管本质的内核或者属性可以说明存在为什么有形相,但它们不是一个自明的出发点,可以由此推导出某

个具体形相必然存在。因此，要弄清这个形相存在的原因，我们必须从一个具体存在的外部，也就是说从这个存在与其它的存在、与存在的其它层次的关系中寻找答案。

因此，现在已经清楚，使存在得以成为可能，而且成为本体建筑"材料"的东西是理性或者本质。然而，"具体存在"(being)一词又为可能性概念加入一个标记。具体存在(being)被潜在地看作指向实存(existence)*作为可能性特征的可能性能够、而且必定永远处于这个状态，然而，作为具体存在的可能性则指向实存。但是，实存是什么呢？它是本质的第四个层次还是另一类本质？沃尔夫注意到，可能性与实际性是不同的。实际性等于另外加入新的东西之后的可能性。沃尔夫把这个新的东西称作可能性的补充成分。"因此我用可能性的完成来定义实存。"[48]尽管这个定义至少承认存在与本质、实际性与可能性之间的差异，但它没有说明可能性的这个补充成分到底是什么。沃尔夫与追随者(如鲍姆加敦)有时想让实存与限定性等同起来，也就是说，一个具体存在(ens or Ding)在得到所有可能的谓语之时有实际的存在。换言之，一个存在获得其所有具体的、限定的属性之时可以说是实存的。沃尔夫写道："无论什么东西实存或者具有现实性，那是以某种方式被规定的。……由于个别的存在者是实存的，所以很清楚，存在者是个别的，或者个体就是以某种方式被规定的东西。……个体性的原则就是以某种方式对存在者现实地拥有的那些东西的规定"。[49]

即使是以上这个定义也没有把实存的概念与本质的概念区分开来。按照沃尔夫一派的理论，让实存等于确定性，这就是要使实存成为本质的一个形相。我们还记得，本质是解释一个具体存在为什么有其属性的东西。所以，实存指的就是存在具有的确定的属性，而存在则由本质构成。另外，既然本质内核与属性对于一个具体存在具备可能性是必需的，而且本质划分的三个层次已经穷尽具体存在的所有成份，那么实存就必定是一种形相。但是，形相包含的，是具体存在里的那些不能够从本质内核自明地推导出来、而只能由这个具体存在以外的存在才能阐释清楚的东西。既然全部有限的存在，无论是可能的存在还是实际的存在，其内部都不含有解释自身实存的充分理由，我们就得追根

* 本书汉译一般将 existence 处理为"实存"，涉及人之"实存"时一般处理为"生存"。——审校者注

索源，到各个具体存在的外部找到一个本体。这个本体决定这些存在的形相，因而最终规定了各个有限存在之间的关系。[30]这个本体性的统一的本源沃尔夫称为上帝。因为存在只是本质最低级的或者说最具体的确定形式，而且本质的标记须由一个有自足能力的本质来解释，上帝就成为决定实际事物本质的理性本源。上帝是本体的源泉或者说存在，能够决定什么可能实存以及各种实存以什么方式建构起来。[31]到这里，启蒙运动认识论的"根本比喻"开始成为启蒙思想的"根本比喻"。既然人类是上帝创造的宇宙的一部分，那么解释清楚让实际的世界存在的原因，也就会解释清楚上帝造人的原因和目的。

沃尔夫关于上帝的概念非常地传统。上帝是区别于世界的无限存在。以理性形式存在的上帝是惟一的存在，其可能性中包含了其实存。上帝的本质必定注满自己的实存。上帝既有理智又有意志。上帝作为实存的本源面对着无数可能性。可能性就本质而言有着比实际性大得多的广延性。不但存在着无限的个别的可能性，也存在着无限的共生的可能性。也就是说，一些可能性不可能与其它可能性一道存在，或者反过来说一些可能性只可能同时存在或与某些可能性一道存在。比如说，一座高山和一道深谷可能存在于一处，但不可能同时存在于一处。上帝必定在各种共生可能性的不同组合中选择。因为上帝是无限的理性存在，他必然从本性出发实现一个最理性的世界。被看作意志本源的理性本源在沃尔夫一派(还有其他人)那里称为"完善"。满足上帝意志的东西是完善，因此实际事物的结构、实存着的事物的结构。将会体现出完善。沃尔夫写道："从上帝身上可以找到此一世界取代彼一世界而得到实现的理由。既然此一世界比彼一世界更加完美，所以，这种理由只可能在于，最大程度的完美性推动上帝创造出此一而并非彼一世界。"[32]总之，因为完善决定神圣意志，沃尔夫得出结论："故上帝的意志是事物之实现的本源。"[33]因此，世界必须按照至善的标准建构起来，这是由于至善才能"充分地"决定神圣意志。莱布尼茨写道："在我认为，如果不存在最好的可能序列，上帝可能什么也创造不出来，因为上帝凡事都得依靠理性，而且不可能在次善的事物和善的事物之间选择前者。"[34]要认识实在以及人类在其中的地位，关键是理解完善的概念。完善是让存在得到"最好"和最充分地实现的东西。可以说，完善就是物化的理性。

上帝力求实现"最好"，就意味着他力图创造出尽可能多又尽可能

有秩序的存在。所有的造物必须统一起来，促进造物整体的完善，而造物整体也须促进其组成部分的完善。总之，高特谢德写道："可见，完美即多样性之一致。"[55]人类作为世界的一部分求得完善也就是具有自我意识的理性存在求得完善。因此，高特谢德最后写道："[上帝]将一切善者带进世界，也带给理性创造物以可能给予他们的东西。我们自己不能想象出一种更大的仁慈，因此，上帝的仁慈(die Güte)是无限的，是一个精神所可能有的最完美的仁慈。"[56]因为在上帝创造的所有事物中只有人类具有理性的意识，所以人类在上帝建构的世界中占有特殊地位。"正因为人先于其他的造物，能够享受[上帝的]仁慈，并在奖赏和惩罚中感受和认识上帝的正义，所以人们不难想到，上帝也特别关注人。"[57]所以说，上帝创造世界的最终目的是促进人类的自我完善。"上帝依照自己的仁慈在世界上所怀有的意图……就是促进造物和整个世界的完美。在理性的造物身上，从完美中产生了愉悦和乐趣，持续的乐趣构成了他们的幸福感。换句话说，上帝想使理性的造物幸福，他在可能的范围之内安排世界上的一切，让这样的事情发生。"[58]

上帝创造世界的目的在于促进人的完善。但是，这种完善是由什么组成的呢？因为人是一种理性的、有意识的存在，他们自然愿意和其它理性的存在联系起来。又因为人是一类关注普遍性和永恒性真理的存在，他们就与上帝联合起来，组成一个社会。高特谢德赞同地说道："两个或两个以上有理智的人若是怀有一个共同的目的，这时在他们中间就出现一个社会。由于上帝与其理性的造物在目的上是一致的，所以人们也可以说造物主与其造物处于一个社会之中。"[59]高特谢德仿效莱布尼茨和沃尔夫，把这样一个社会称为有上帝作为最高统治者的共和国。让人能够有意义地立身于这样一个社会的东西，让人能够把自己生存的目的和上帝的意图联系起来的东西，是人能够运用理性促进这种人神联合的能力。这种向完善状态的发展就是启蒙思想家所称的道德。"道德是人们按照自然法则规范自己行为的一种能力。现在自然法则要求我们追求完善，同时促进他人的完善，并且在自己的一切行为中强化一致。"[60]总之，人的既定的生存目的就是在理性的存在中实现理性，而这种理性的实现表现为获得美德。

E. 理性与基督教批判

一些思想家如笛卡尔和沃尔夫把自己的哲学思想建立在数学理性

的认识范式之上,不过他们无意让自己的思想成为摧毁宗教尤其是基督教的工具。他们二人对自己的宗教传统都怀有真诚的态度。然而,很明显,数学理性的"根本比喻"蕴藏着对传统的基督教的不祥征兆。如果说真理只能凭借数学理性并在其力所能及的范围以内传递给人类,这样的真理其内容必定具有理性的特征。显而易见,这种可能性最终会引发对基督教的全面批判并且促使基督教发生变化。德国十八世纪宗教的历史就是这样一种发展的历史。在这一节里,我要阐述宗教方面的种种矛盾的本质。在分析过程中我不打算介绍十八世纪的神学发展史。阿奈尔等人的著作已经论述了十八世纪神学的历史发展。[61]我关心的是分析启蒙思想的"根本比喻"产生的广泛而有力的影响。[62]我使用的一些引言来自神学极端派(说极端是指观点极端地一致)。以莱马路斯的情况来说,他与莱辛有直接的联系,因为莱辛把他看成启示宗教(revealed religion)的典型反对者。为了理解莱辛和理性宗教的关系,首先就必须对纯粹的理性宗教作个探讨。

另外,为了理解那些竭力拥护启蒙思想"根本比喻"的人对基督教给予的激烈抨击,我们也必须就十八世纪那些启蒙思想家对理性的心理感觉作个简短的分析。笛卡尔以及受到笛卡尔思想影响的哲学把人和客观实在分裂开来。笛卡尔系统的怀疑使人陷于空泛的抽象思考之中,除了自身的力量之外已经不拥有任何东西。笛卡尔式的人可以运用自己主观的力量克服笛卡尔式怀疑蕴涵的虚无主义。这种力量是什么呢?是人的理解力,是人的理性!纯粹理性是实在之本体结构的建构者。它也变得等同于人的本质。人首先是一个理性的存在。因此,在启蒙思想家看来,若要对得起自己,就不能有负于自己的理性。然而,事情还不止于此:人的理性、即人的本质已经成为惟一能够给予人价值的东西。门德尔松简要地表明了理性对于人的自我认识的意义:"作为上天之最高贵的赠物,放弃运用自己的理性的人,贬低了自己的天性,使自己成为像动物一样本能的奴隶,并且侮辱了他自己的此在的创造者!"[63]人的理性是这样一个东西:它使人摆脱自己主观的束缚,并且让他与普遍的价值源泉相接触。因为人拥有理性,"所以他们就能够了解宇宙的系统而且可以借助结构模型仿造这个系统里的东西。每一个人在自己的天地里都像一个小的'神灵'"。[64]的确,人的意识就是"上帝理性"的反映。[65]这种类神的力量其本质就是"要去发现上帝借以安排万物的各门学科,而且它还在自己的小小的世界里(在那里它可以自

由伸展)仿造上帝在大世界里创造的东西。"[66]启蒙思想是人们从理论上对"上帝借以安排万物的各类学科"所作的理解。例如,门德尔松写道:"启蒙运动……似乎更多地涉及理论性的东西,涉及(客观的)理性认识和对人生的事情——按其重要性及其对人之规定性的影响——作理性思考(主观的)的能力。"[67]

理性已经不只是把人和宇宙联系起来的东西,它也是体现于人自身之中的神性火花。为了对自己负责,人就需要接受启蒙,而且接受启蒙仅仅意味着承认符合自己理性的东西是真的。重要的问题还不仅是掌握一个真理,而且还要知道如何得到这个真理。真理不是从外界传递给人的(就是说只由权威传授),它是由人的理性那里得来,而且符合人的理性。这是启蒙神学中的笛卡尔式的思想方法。因此,一个叫作巴尔德特(Karl Friedrich Bahrdt 1741 – 1792)的激进理性主义支持者这样写道:

> 据此,启蒙运动的绝对本质在于一种决心和习惯,即在重要的事物中,凡是一、不易接受清晰概念的,二、不易接受彻底的和独特的信念的,三、不具备一致的方法的,都不将其看作是绝对真实的……
>
> 谁习惯于无论什么时候,只要感觉到一种难以抑制的愉悦,就以坚定的决心遵循这个原则:在我相信之前,我得首先听从我的理性——谁就是已经启蒙了的人,即使他的知识也许还很贫乏,他的道德真理和经济真理的全部总和也许还写不满一张八开纸。[68]

这么说来,人的主观不受客观的影响,除非它满足自我的理性提出的要求。这种要求正是人的道德上的自律(moralautonomy)。康德在自己成熟时期的思想里提出这样一种理论:道德的自律以及它在人的生活中的表现形式构成道德的基础并且维护了道德。在提出这个理论时康德正是在响应并且支持启蒙运动长期信奉和实践的原则。

在启蒙者的思想中,人的理性成为他们自律意识的基础。要自律就是要摆脱外部所有异己的力量对自己的控制。单单是有这么一种心理驱力,"启蒙"了的人们就不会见容于基督教会尤其是路德教派。路德教派正统教义的实质是:人孤苦无靠,因此就必须完全依赖自己身外的一个精神源泉才能得到拯救。在路德派的思想里,人是由外部力量

控制的。由于亚当堕落,人已经没有了任何精神力量去真正认识上帝或者依循上帝的训示行事。在论述人在精神上陷入无能为力的状态时,《协同信条》(The formula of concord)是这样阐述的:

> 我们的教义、信仰和忏悔是……在精神和对神的信仰方面,灵魂不得再生的人类其智力、心灵和意志都无能以自己自然的力量理解、信奉和接受任何东西,他们无能行使自己的意志,也无能开始工作、无能获得结果、也无能齐心协力生产任何东西。他们对美好的事物不闻不问,他们在腐败下去。由于亚当堕落,人在自己的灵魂再生之前,在自己的本质中已经没有了点滴的精神力量存留下来,而凭借着精神的力量,人本来还能够为接受上帝赐予的恩惠作好准备,或者说还能够接受上帝所赐予的、人自身无力获得的恩惠。[69]

宗教改革者们否认在对上帝的信仰里存在着人之理性的力量,不过他们并不是想要表示人是非理性的造物。人生活于这个世界而且必须运用自己的理性掌握这个世界。人可以进行策划,并展科学的研究,进行其它理性的活动,把这个世界组织成一个有序的世界。但是,如果没有意识到上帝存在,没有看到在宇宙中存在着某种道德律法主宰一切事物,那么,人在精神方面的理解力和理性则是完全盲目的,而且人依靠自己的力量不能理解任何事物。[70]

但是人不洁的根源在哪里呢?人想让上帝看到,他们在尽力做到道德纯洁,也就是说,人在上帝的面前力求获得建立在自身道德完善基础之上的价值,而他们根本的堕落就是想要在上帝面前获得这样的价值。换句话说,启蒙思想家要求到达的自律和自足的境界正是路德派教义所称的罪孽的本源。依据路德派教义,人自身并没有正义,而是由于上帝慷慨地赐予才有了这么一份不配得到的礼物。而且,这种正义表现的正是上帝把人接纳为可以接受的存在这样一个意图。实际上,人尽管有正义但仍然是有罪的。

在启蒙思想家心目中,世界是一个理性的世界,在其中人作为理性存在的一部分把自己与理性存在的一般性目标、也就是获得自我完善的目标联系起来。这样的思想不可能不演变成对传统基督教思想的批判,也不可能不成为基督教、尤其是路德教派对立面上的东西。启蒙思

想与路德派教义的根本对立再明显不过地表现在启蒙思想否定路德派教义关于人之灵魂消亡的学说。人之灵魂消亡说的依据是原罪论。依据路德派正宗教义，人的原罪是一种“传承的恶”，或者说是“一种由于亚当和夏娃不听从上帝训诫而遭致的罪孽（而且这种罪孽一直会流传下去）。我们都在上帝的震怒中……”[71]这种罪孽致使人对自身处境以及如何从事上帝所认可的工作完全不能有一个纯粹合理的认识。人的“罪孽”并不是人要主动而有意地践踏上帝的律法，而是一种内在的和遗传性的疾病、一种从根本上腐蚀人类精神力量的疾病。

基督徒尽管首先应该注意到在实际生活中违反上帝训诫的罪孽，但还要认识到那种可怕的、致命的、让整个自然界受到污染的恶疾。这种恶疾确实应该看作是罪孽，一种主要的罪孽。它是实际生活中所犯罪孽的根源。用路德的话说，它是一种自然罪，一种人身罪。因此，我们可以说，即便一个人的思想和言行没有谬误之处（既然人类始祖堕落在先，人的思想和言行就不可能没有错误）。人的本性和人身仍然是罪孽的。也就是说，由于犯有原罪，人类在上帝面前已是身负沉疴，意志颓废，犹如患了一场精神上的麻风病。由于人类的颓败，由于人类始祖的堕落，人的本性或者人身必定要受到上帝律法的诅咒，这样，我们人类由于本性使然注定要承受上帝的愤怒、诅咒，还要承受死亡，除非基督的功德让我们得到新生。[72]

总之，原罪意味着“人的本性和人身以及人的所有力量，尤其是蕴涵在人的理智、心灵和意志之中的力量颓败了。这种颓败是深重无量、万恶不赦、不可思议、难以言表的罪孽。”[73]显然，这样否定性地看待人类，就等于把沿笛卡尔倾向的现代神学运动看做是不合法理的东西，因为这样一种现代神学路线认为，只有（在人的意识认为是）清楚判然的（理性的）认识和人类想要在道德活动里与上帝建立起联系的尝试，才有着真理的性质。

贯穿着整个十八世纪，原罪的观念不仅受到神学家的责难，也受到大量想要促进人类道德完善的杂志、周刊的猛烈抨击。[74]在对原罪说展开全面批判的过程中，莱马路斯是一个代表。在以下这个论述“论布道坛上对理性的诋毁”（由莱辛发表，收入 M.P.U.，Ⅶ，673 – 685，供研究莱辛之用）的片断里，莱马路斯阐述了原罪的含义：“理性被……描绘成一个软弱、盲目、堕落和有诱惑力的向导；以便使还没有真正明白“理性”或“理性的”为何物的听众现在诚惶诚恐，不敢运用自己的理性去认

识神性的事物,因为他们大概很容易由此被引向危险的错误……所以,〔那些布道师先生们〕警告说——借用使徒保罗的话——我们应当把自己的理性囚禁在对信仰的服从之下。"(Ⅶ,674–675)。莱马路斯进一步表示,依据正统派传道士的观点:"就神的真理而言,〔人〕由于原罪而不再有健康的理性,也不再有意志的自由,自己去实践某些善者和上帝满意的事"(Ⅶ,683)。莱马路斯认为,让理性屈从于信仰是对人类尊严的玷污。他进一步指出,《圣经》中没有这种信条。"坦率地说,哪怕借助于词语索引,我也没能在我的整部《圣经》中找到这个权力要求〔即把理性囚禁在对信仰的服从之下〕;我常常感到惊奇,我们的《圣经》学者们怎能如此胆大,竟然把它冒充上帝的要求教给我们人"(Ⅶ,679)。莱马路斯对《圣经》作了一系列仔细的阐释,他的目的不仅是要表明,在《圣经》中理性不是让人类"颓败"的东西,而且还要表明,亚当犯下罪孽正是由于他没有理性认识。"……我们的始祖之所以堕落……正因为他们没有运用理性。"(Ⅶ,683)。的确,因为十八世纪的人们有发达的理性思维,他们才会比亚当更能够在信仰上帝方面作出明确的判断。"但愿每个人都鼓足勇气,运用他现在的理性作出一个尝试,看一下他根据纯自然的认识能够就上帝及其伊甸园里的禁令所可能作出的判断是否比据称始祖作过的更加正确呢。"(Ⅶ,684)既然信仰不由理性启发就只能使人类对上帝产生非理性的、怪诞的和盲目的观念,既然人类有理性思维的能力,所以莱马路斯建议传道者传播以下的思想:"所以,作为真正的牧师,传道士先生们大概负有责任,把健康的理性及其运用当成关于上帝的认识和一种虔诚的转变的一条不容争辩的准绳介绍给每一个观众……"(Ⅶ,683)。这就是说,我们应该承认,惟有理性能够自律,能够确定宗教信仰的内容。"理性绝对不可能处于一种服从之下,理性的赞同不是随心所欲的事。首先必须符合理性,人们才会以自由和善良的意志决心顺从教条要求做的事情。"(Ⅶ,681)这种把理性看做是宗教真理最终裁定者和净化者的观点,在有启蒙思想的牧师里姆(Andreas Riem)那里得到了支持:"你们将失去的不是你们祖先的宗教,而是它的赘疣。你们将失去偏见而保留宗教。你们越是让宗教接近理性的光辉,它就会越持久,越牢固地为未来奠定下基础。"[75]

之所以把神学认识建立在人的理性基础之上,最终还是因为我们相信人的理性在质的方面与上帝的理性没有差别,只是在量的方面要贫乏一些。沃尔夫写道:"因为上帝的本质和我们灵魂的本质有一种相

似性，而灵魂在认识着它自己，对它自己有一个概念；所以我们由此同时对上帝有一个概念。因为我们的本质以及建立在其中的特性是受限制的，而上帝在一切之中是无限的；所以我们只准抛弃限制，这样我们就会得到上帝的本质和特性的概念。”[26]

所谓人凭借理性思维可以认识上帝理性的能力，我们可以在莱布尼茨的论述中感受到：“人是上帝的影像。人的灵魂不仅能看到上帝的造物，而且还可以仿造出相似于造物的东西，尽管没有造物那样的尺寸。”[27]启蒙思想的一个首要突破是否定路德派教义关于人在精神上无能的观念。

人的精神生活建立于理性的基础之上。由这样一个观念又引出一个相关的认识：人的完善取决于自己的理性。高特谢德写道“智者的完善关系着理智的完美，故最完美的智者具有最完美的理智。”[28]让理性成为在实际生活中引导自己走向完善的东西，自然就会得出这样一种观点：道德活动（理性规范的生活）是人最高的追求。道德是给予人自我价值、人据以向上帝提出建立伙伴关系的东西。人提出这种要求的权利源于事物的根本，上帝也不得不承诺人类享有这样的权利。里姆在总结道德对于人类源于理性的宗教真理所具有的重要意义时写道：“受到启蒙的、传授纯宗教真理的导师们其授课的中心在于他们以真诚之心实现对邻居的义务的主要要求以及生与死之中的真正慰藉起源于一种善的良知的见证”。[29]

由理性和道德规范的生活之实质，可用高特谢德的一段话作个概述：“这样我们可以认清自然的责任感所加予我们的义务：即做一切可促成完美的事，放弃一切可能招致不完美的事。”[30]然而，这里就有一个重要问题，就是说这种义务的基础并不存在于上帝意志之中，而是包容于自然，也就是包容于存在之普遍的、必然的、因而也是理性的结构之中。这样，即便是无神论者也必须服从自然法则的要求，“因为我们不是从自然法的创始者那里，而是从事物的天性中引出了自然法的约束力……”[31]而且，自然法则就是人之理性的体现。“归根结底，自然法则与赐予或教给人的健康理性的那种东西是一回事。[32]因此，即使是人的道德责任以及道德目的也得依赖人的主观意识，也就是他们的理性，因而他们是自律的，不受人（这种有着自我意识的理性存在）之外的力量控制。上帝在启蒙者眼里，至少在更加崇尚理性的人士心目中渐渐成为事物的结论而不是前提。上帝必定创造并且建构起世界，而除此之

外上帝只是发挥非常次要的作用，因为其造物的本质已由理性，即人的理性预先决定了。

启蒙思想家心目中对人及其最终追求目标的总的认识在一篇文章（1751至1756年间在哈勒发行的《人：道德周刊》里简要地反映出来。文章这样写道："人按照其规定是一个理性上自由的生命体，所以他应该通过自己的思考，通过符合自然的方式运用他的力量去正确认识自己、世界和上帝，并按照这种认识去行动，以此竭尽可能地推进自己的福祉。"[53]自由而且精神上充实的人类应当像启蒙思想家认为的那样，感到自己能够不受超自然神恩的影响而过上完满的生活。莱辛的朋友尼古拉伊——一位启蒙斗士写道："我们拥有趋善的力量。谁否认这一点，就会亵渎上帝的创造，因为上帝给予了我们如此多的完美。无需超自然的恩赐的影响，我们也能够实施道德的和高尚的行为，除非诸如亲善、仁爱、友谊、宽厚、怜悯、感激不是德行。"[54]对于十八世纪受到启蒙思想影响的人而言，诸如原罪这样的观念是再也没有立足之地了。阿奈尔写道："原罪论似乎首先与对人的尊严的信仰不相协调。尽管时代的精英——从歌德到尼古拉伊，从赫尔德（Herder）到质朴的乡村教士——所走过的路大不相同，但是在对原罪悲观主义（sündenpessimismus）的批判和对具有接受教育能力的人类所怀有乐观主义的信息上，他们却是一致的。被人们理解为一种善良、纯洁、乐于行动的品质的'美德'已经成为人们普遍向往的对象。"[55]

F. 对作为启示中介之《圣经》的批评

到现在为止，我只是对理性主义的启蒙思想给予基督教的一些否定性论述作了探讨。对历史性宗教作的深刻批评本身就蕴涵着理性真理的形式特征。读者仍然记得，理性真理应该具备必然性、永恒性、普遍性之类的形式特征。具有理性真理所有形式特征的宗教真理必然要关注人类整体的利益和完善，而且还得需要能为所有人所接受的中介传递出来。仅仅由于这个缘故，门德尔松就认为所有启示的或历史的宗教如果声言只有自己一家占有真理，则就没有正确性可言。"既然每一个人被创造者规定必将获得永福，那么，一种排他的宗教不可能是真正的宗教。"[56]然而，门德尔松还是认为，人类在某些方面仍然需要神灵的启示。为了对启示说展开更加全面的批判，莱辛只有求助于莱马路

斯。在宗教问题上莱马路斯一贯坚持激进立场。他对基督教里的一些具体的、建立在历史基础之上的观念作了嘲讽，当然他想做的事情还不止于此。莱马路斯竭力表明，历史的传说，尤其是那些关于神迹的传说是不准确的。然而，莱马路斯对基督教具体史实的抨击实质上是他依据理性主义范式对整个基督教所作的全面否定的一部分。莱马路斯认为，上帝能够向人类揭示的无非是形式和实质上普遍的事物。“上帝通过这类每个人天性中所具有的一般手段关心着人的躯体上和时间上的福祉；只有少数人才可能拥有的东西对于人的福祉并不是必不可少的。那种使灵魂在绝对的永恒之中达到完美和幸福的东西必定具有更加普遍的意义；如果并非如此，而只有个别人能够掌握它，那么它对人也是不必要的，对智慧的和仁慈的上帝而言，它也不是一种必要的手段，而是人的一种想象”(M.P.V.,Ⅶ,734)。在形式上真理具有必然性而必然性也就是普遍性。这些原则显然支持了莱马路斯上面的论点。这个论点，加上莱马路斯关于精神力量存在于人的理性领悟能力之中的认识，是莱马路斯否定基督教启示说的基础。关于上帝的知识源于历史的观念，不仅不必要，也不可能。

之所以不可能，其原因之一在于，如果有关人类获救的必要真理，在人类历史的一个特定时间获得或者说可以在那时获得，那么生活在那个时间之前的所有人类就不可能知道这个必要的真理。既然上帝本性善良，因而必然会谋求所有人的幸福，这种拯救真理经由历史传播的观点就自相矛盾了。莱马路斯对历史传递关于上帝的真理这个观点所作的批判还要更加严厉。他认为，先知宣称他们凭借可靠的直觉(产生于经验的感觉)能够得到启示真理，这是一回事，而接受预言的人们，尤其是距离这些先知们数千年后的人们，是否也会如同他们一样声称得到了这个或那个启示真理，那就是另外一回事了。“可是，如果民众中只有某些人直接得到了启示，并且向其他人传导所启示的内容，那么其他人就从这个人那里得到了这个消息。因此，这就不再是神性的启示，而是对神性的启示之人的见证(menschliches Zeugnis)……因此，这种关于神性的启示的人的见证就远远不是那么可靠。”(M.P.U.Ⅶ,689)读者可以看到，把直接获得的启示与有关它们的历史传说区别开来，这对莱辛形成关于启示的思想起了重要作用。然而，在这一点上莱马路斯没有对支持并且证实自己论点的理性主义范式作一个明白晓然的阐释，这又是一个不足之处。(在下一章里，读者可以看到莱辛填补了这

个不足之处。)不过,历史史实(对历史作的描述)不能成为传递上帝启示的可靠媒介,最终还是因为它至多能够表明某个具体事件可能曾经发生。既然上帝是理性存在的本源,上帝的启示不可经由具体的、历史的事物而应经由普遍的、必然的真理显现出来。正如斯宾诺莎在《神学政治论》(Theologico - political Treatise)一书里所写的,关于上帝的论述"总会牵涉到必然性真理。"[87]所以,他得出这样的结论:"关于上帝的真理不依赖任何由历史描述呈现出来的事实",因为历史描述"不可能让我们认识上帝,因而也不可能让我们去爱上帝:要爱上帝就需要认识上帝,而要认识上帝就应具备一些自身判然明了、可以让理性识别的一般性概念。这样说来,由历史呈现出来的真理与我们获得至善至美这个目标应该具有的先决条件还有很大差距。"[88]

在当时,对历史传递的真理持蔑视态度的"理性主义者"还有别人。例如,巴尔德特(Karl Bahrdt)这样说道:"宗教是为一切人的难道不是吗? ……既然如此,它就必然对一切人都是可以把握,可以认识而且——仅仅以理性可以认识的……救世主必须……摒弃一切非普遍可以认识的、非普遍赐福的东西——于是他必须引进人的健康理智的宗教。"[89]勒荷夫人(Fr. Rohr, 1777 - 1848)写道:"理性主义者认为,直接启示的理念是不允许的、站不住脚的,他以此开始建构他的基督教——宗教的信仰体系……"[90]传统基督教的实质因其历史性而遭到否定。对于受到笛卡尔思想影响的启蒙思想家们而言,存在于一定时间里的东西不仅不能借以认识客观实在,也不能用来传递宗教真理。总之,具有短暂性特征的事物不能向人类阐明存在必然的、永恒的、普遍的也即理性的核心。在笛卡尔理性主义者看来,通向客观实在的认识长廊是静止不变的和超越时间的。理性真理超越时间,是因为尽管它们受困于时间之中,它们的正确性也不会受到时间暂时性的影响。理性运用自己的先在概念,可以从不断变化的经验世界走向井然有序、永远不变的存在本质。在这个意义上我们可以说,理性主义者的宇宙是静止的。十七、十八世纪的人们习惯上一般也认为,宇宙处于静止的状态。在评价十八世纪很多人倾向于宇宙本质静止不变这个设想的时候,图尔敏(Toulmin)和古德菲尔德(Goodfield)写道:

开始一看,在笛卡尔一派、自然神论者与新教神学家、自然宗教神学家之间是有一道很宽的鸿沟,然而,那些用神学观点阐释自

然秩序的人们与那些拒绝用神学观点解释世界的人们有一个共同的出发点……科学家和神学家建立起一个静态的、非历史的自然哲学体系,在其中固定不变的生物种类与牢不可破的原子一样遵循适合各自种类的永恒法则和规定……在目前还没有人真正形成随着时间发展的概念。[91]

我将要说明,理性主义的这种反时间的、静态的概念是构成莱辛认识危机的一个关键因素。

第三章 启蒙运动的认识危机

在上面一章里,我对启蒙运动的世界观作了一番提纲挈领的论述。已经说明,生长性概念(generative idea),即启蒙思想的基本的认识范式就是数学理性或者说“数学主义”(吉尔森是这样称的)。运用这样一个“根本比喻”,思想家们逐渐地把真理看作是具有普遍性、恒久性、超时间性和必然性的事物。然而这些形式特征所构成的只是环抱着理性内核的理性外壳。现实合理性的本体的保障者、合理性的本源(其本质生成自己的实存)是上帝。上帝的本质产生自己的存在。上帝不仅是至善和全能的存在,也是有着绝顶智慧的存在。上帝的智慧促使他建造实际实存的实在(actual existing reality),也就是宇宙。而且上帝建造宇宙的方式会使存在的合理性发展至最高级的层次,也就是说,在所有可能的世界里上帝会建造出最理想的世界。人有理性,有自我意识的能力,他们最终的目的是加入到认识活动之中并且实现普遍的存在合理性,也就是说成为有道德的人。上帝建造宇宙的目的在于促使人的道德完善;从这个意义上说人类或多或少是上帝关注的中心。受到理性主义影响的启蒙运动从历史上看无疑是人类的一个壮举。这场

运动的目的是要表明，世界是完全可以由人类智慧的眼睛认识的。的确，或许只有黑格尔声称他比启蒙时期的思想家更多地认识世界，要比十八世纪的"独断派"(dogmatists)*用更理性的方式阐释了世界。黑格尔自己的辩证哲学是"辩证地"继承启蒙思想的结果，因为他的学说竭力维护和展示现实的合理性，依据的又是启蒙思想，尤其是康德哲学的批判传统。

但是，上一章对启蒙思想作的概略介绍没有完全展现出德国的(更不用说英国和法国的)一般称为启蒙思想的新观念。翁德特(Max Wundt)把沃尔夫派哲学思想活跃和兴盛的时期称为启蒙运动的"第二阶段"而且还把这个阶段定为一七二〇至一七五〇年。[①]他认为还有启蒙运动的"第三个阶段"(1750 至 1780 年)，在这一时期沃尔夫哲学的影响力明显减弱。[②]卡西勒似乎把这个时期当作"真正的"启蒙时期(沃尔夫哲学思想活跃的时期或多或少也是十七世纪理性主义还有残余影响的时期)。[③]当然我们不必无谓地就一些术语作一番争论，只要研究者使用的词语指代的对象明白了然就行。启蒙运动的第三个阶段是莱辛从事研究和探索活动的时期，而且在我看来也是一个危机的时期。这场危机之所以出现，从哲学的角度来看主要是因为数学理性已经完全不能解决出现的问题。沃尔夫时期的"根本比喻"在各个层面上遭遇到愈来愈多的反常事物，直至最后自身也成为反常。康德批判哲学出现(1760 年以后)以前哲学的发展和所面临的危机可以很清楚地说明这方面的情况。[④]因此，我认为，莱辛的时代用库恩的理论(已在第一章论述)来衡量可以看作是一个危机的时代。这与卡西勒的见解正好相反。他对启蒙时期哲学思想展示之一致性和连贯性的估计超过实际情况。这再清楚不过地表现在卡西勒下面的一个观点里：莱辛与斯宾诺莎(还有其他的独断派)一样，认为理性应该是综合性的而不是分析性的。[⑤]卡西勒运用辩证的观点分析莱辛的思想，也就是用黑格尔式的辩证矛盾观点分析莱辛思想，这实际上没有必要，也会使得人们对莱辛关于基督教的态度形成错误的认识。我认为，莱辛关于理

* 独断派指莱布尼茨、沃尔夫这类哲学家和他们的追随者。他们的哲学体系被康德称为"独断论"。康德批评他们对人的理性能力不先加以批判地考察和研究，就武断地主张它是全能的、绝对可靠的，用理性的方法即可发现宇宙真相。后来黑格尔从唯心主义辩证法的角度把独断论看成是一种反辩证法的思想方法，指出独断论运用的只是静止不变的知性概念。——译注

性的概念实质上仍然是分析性的，不过这种分析性的理性遭遇到那些它力图解决的反常。在解决问题的努力之中，人们可以发现莱辛的思想方法（他的神学思想的基础）中所有模糊不清的观点及其怪诞的表现形式。

A．实存的反常（the anamoly of existence）及经验主义的兴起

以兴盛的沃尔夫哲学面貌出现的笛卡尔思想，的确建立起一座合理性的辉煌殿堂，但是这座殿堂建立在极不稳固的认识论和形而上学基础之上。真理的形式特征是必然性，而且真理以同一性关系的原则作为基础。笛卡尔赋予同一性关系的原则以本体的和形式的意义，而且以此为基础运用这个原则，这一点表现于笛卡尔以下的论述：凡是明显地与一个事物相联系的东西实质上属于那一事物；反过来说，凡是没有必然联系的东西彼此则为两个完全不同、互为排斥的实在领域。一旦这个原则运用于作为整体的实在或作为系统统一体的实在，而这时又有某个东西，其存在并非取决于存在整体，并非经由逻辑从其中推导面出，那么这个东西就会、并必然被经验为在形而上学意义上不受欢迎的东西。的确，出现一个不是统一体普遍原则延伸形式或者变化形式的事物，会使世界失去其系统的、可为理性认识的特征，也会使人的主观面对着一个个离散的、经验的事物。门德尔松写道："假设某个东西可以毫无任何理由而存在，那么，它的存在就是一个与其他真理没有任何联系的真理，一个以任何方式也不能抵达的真理王国中的孤岛。"⑥门德尔松效仿鲍姆加敦，认为此在等同于对一个事物具体而明白的规定，这样才有可能充分说明这些确定的特征何以成为一个主语的谓语。他指出："绝对不可能使一种规定既真实面又不可理解。"⑦

如果说某个东西应当与一个系统的整体联系起来但却没有，那么它的此在（Dasein）便会超出我们的理解力：实在的合理性超出这个限度就不复存在了。形而上学和认识论的危机（认识和本体论只是哲学的两个面）在十八世纪不断加剧，最终导至了一场由康德发动的哲学上的"哥白尼"革命。纵观这场危机，其根源倒不在于凡事出现要有一个缘由，否则其此在不可理喻，而是在于人们发现此在本身不合乎理性

(不是本质)。因此,事物的实存就某种意义说来超出人类的理性认识之外。总之,十八世纪的本体论反常(anamoly),是因为人们认识到实存是外在于本质的一种实在。

这个时代的一个标志读者可从康德早期开始批判哲学以前写的一篇论文《表明上帝在此之惟一可能的证据》(1763)之中找到。[8]沃尔夫派哲学为了把实存纳入理性的框架之内,已经把实存看作是向可能性增添一个补充成分的谓语,而至于这个"补充成分"是什么东西却不得而知。康德曾经抱怨道"沃尔夫关于此在是对可能性的一种补充的解释显然是很不确定的。如果人们事先并不知道一个事物中的可能性究竟是什么,那么,人们通过这种解释就会一无所获。"[9]鲍姆加敦(与门德尔松)认为,实存与可能性之间的不同之处就在于,一个存在的东西具备所有确定的特征而一个可能的东西还没有得到确定,也就是说,有些具体的谓语归附于主语还没有理由。然而,康德反驳道:"你们可随便取一个主语,比如说恺撒。将加在他身上的一切可以设想到的谓语归纳起来,甚至不排除时间和地点谓语,这样你立即就会明白,他以所有这些界定能够存在抑或不能存在。"[10]所以康德得出结论"此在绝对不是某个事物的谓语或者界定。"[11]康德那时,而且确实可以说任何时候都没有能够具体说明此在是什么,不过他清楚此在不是什么。此在不是本质,因而不能像概念那样经由逻辑演绎出来。康德利用这个区别来推翻上帝是实存的本体证明(依据这个证明,上帝其可能实存的本质同时也是其存在的理由)。如果本质与实存属于两个不同的领域,如果我们又赞同笛卡尔同一性关系的原则,那么本质则不能用作获得的工具。[12]认识到本质的局限,认识到本质不可以用来阐释一切东西,就只会引发一场认识危机。

既然沃尔夫派哲学认为关于实在之总体结构的认识来源于人类的纯粹理性,而不是存在直接和间接向人的理智自动显现的结果,那么把实存放置在本质范围以外的地方同时也就把实在放置在人类认识力量作用范围之外的地方了。笛卡尔式的自我曾信心十足地试图以自己的主观性(也即合理性)超越自己的主观性,现在却面临着自缚的危险,也就是说,跳不出自身观念(数学命题)的圈子。无论主观性自身的观念(即数学命题)可以多么自然而然地经由逻辑演绎出来,因而表明彼此之间存在着必然的联系,也没有任何东西可以保证它们适用于实在,无论实在是否能为理性所认识。之所以十八世纪会出现这么一场认识危

机,其根源还在于数学理性的"根本比喻"不能正确地解决实存这个问题。[13]这种异常情况遂又出现在科学研究的各个领域和各个层次。对在哲学领域出现的两个异常的事实,我要作一个简略的论述。还要对经验主义范式,也就是理性主义的相反的范式作一些讨论。尽管休谟的极端经验主义在德国似乎没有什么追随者,但休谟哲学的影响还是使十八世纪以沃尔夫哲学面貌出现的笛卡尔理性主义黯然失色,而且,按照康德的说法,毕竟是休谟把他从独断者的梦幻中唤醒了。[14]

尽管,按照理性主义的观点,决定实在本体结构的必然法则应该经由人的纯粹理性直觉获得,然而这些法则不会不涉及到经验实在。现代物理学之所以普遍接受数学理性思维,是因为数学可以对各个现象之间的关系进行阐释和预测。但是,根据理性的原则对经验现象进行阐释并不容易。例如,莱布尼茨在区分必然的理性真理和偶然的事实真理时意识到感觉的模糊本质。理性真理是本身不存在矛盾的真理,因而具备普遍的、恒久的正确性。事实真理(以感觉经验为基础的真理)是在理论上而言有可能存在矛盾的真理。不过莱布尼茨不肯把实在分为两个性质不同的部分。他认为,经验真理具有外表的多样性,只是因为人的主观没有、而且也不能深入到存在的各个领域内部。也就是说,感觉是模糊的,面且还显现出经验性,但这并不能归因于感觉内在的本质,面应归因于我们的主观不能深入到感觉那个可以为我们认识的核心。站在上帝的立场上看问题,一切实在都是可以认识的,面站在人类的立场看问题,实在的很大一部分实际上(而非本质上)模糊不清而且不为理性所认识。

莱布尼茨认为,事实真理终将转变为理性的必然真理。这个观点是莱布尼茨形而上学本质论的逻辑结果。然而一旦人们不再相信本质论,也即是说一旦人们认识到实存是不同于本质的东西,那么我们就得承认,事实真理本质上有经验的性质,因而我们不能用数学方法将经验(事实)转变成一个由自明的生长性要素支配的东西。现在实在已经分解成两个不同性质的部分。实存与概念、存在与思想、感觉与本质是性质不同的东西,这是经验主义的基本原则。从这一原则又派生出这样一种观念:实存只能在感觉经验中、通过感觉经验并且作为感觉经验显现于人的主观里。无论洛克、贝克莱和休谟在理论上多大程度地承认实在是感觉的基础,而且实在让人的主观有了感觉,感觉在他们眼里实际上也是实在与主观之间的惟一的媒介,或者说,(在休谟眼里)实在已

经事实上等同于感官知觉。这就是说，如果认识活动必须以经验为对象，如果纯粹的本质不能够制定出关于这类经验的规则，那么具有感性特征的经验必然成为人们关于实在（或者至少可以说人类能够认识的实在）认识的惟一来源。而且，感觉在人们看来不再只是模糊不清的意识内容，而已成为人们意识的最小的原子。感觉是彼此分离而孤立的，而且从概念上而言具有相互排斥的性质。或者反过来说，在人们的意识中两个不同的经验意识内容之间不存在必然的、逻辑的联系。所以，我们可以说唯名论是经验主义的组成部分。的确，休谟的一项基本的本体论原则就是："凡有不同的东西，都可以区分开来；凡可以区分开来的东西，都可由思想或者想像区分开来；所有的知觉……都可以加以区别，分离开来，而且都可以看做是单独的存在物，孤立地存在着，没有任何矛盾，合情合理。"[15]这个原则产生的一个结果是：实在已经成为一个包容着零零散散、形形色色的经验内容的整体。休谟实际上利用了理性主义同一性学说"炸毁了"理性主义的统一世界，使之转变成一个多元的经验世界。

经验主义认为，所有认识活动的起点和终点必然都是感觉。休谟力求表明，所谓的"理性概念"，如时间与空间概念都只是对具体感觉的经验总结。因而，经验主义不仅抛弃了凭借超感觉理性概念获得知识的认识活动，而且还否定了凭借理性可以获得认识的观点。总之，构成独断论理性世界的逻辑关系网络已经分解为零零散散、各自为阵的经验内容的原子。理性不可能找到任何关于客观事实的统一原理、一种使一实存必然地与另一实存联系起来的原理。即便事物之间存在着联系，这种联系在休谟看来也是因果联系。"关于事物之间关系的所有推理活动都似乎是以它们之间的因果联系为基础的。仅仅由于存在这样的联系，我们才能够不凭借记忆和感觉说明问题。"[16]不过，在休谟的经验论中因果律已经按照经验主义原理被加以改造。

休谟认为，必然联系的"必然性"蕴涵于因果联系的概念中，而且，正如在第一章中表明的那样，必然性是启蒙思想理性概念的关键性成分。休谟对必然联系的批判也就包含了对启蒙思想基本范式的批判。他阐述了人的主观在认识活动中何以"相信"由直接经验而来的事物之间会存在"必然的联系"，从中可以见到他对必然联系的批判。在理性主义看来，因果律以本体的实在之本质作为依据，而且以绝对正确的命题的内部真理"揭示出来"；而在休谟那里，就是主观要作出判断，

也不是因为它已经获得关于一命题"内部真理"的理性认识。显现于主观里的一切东西都是零零散散,彼此孤立而且自由自在的知觉。我们相信两个知觉之间存在着因果联系,是因为主观以生动的方式形成关于它们的印象。也就是说,"真实的"和"想象的"这两个概念之间存在差异,根源在于经验而与理性无关,表现在主观对事物所持知觉的多寡或者强弱上面。休谟写道:"通过很明显的归纳方法,我可以得出结论:某种意见和信念只是一个概念。它与想象概念的区别不在本质上,也不在组织结构上,而是在主观对它们形成印象的方式上。但是一当要解释清楚这种方式,我很难找到合适的词说明问题,只好请大家自己去感受,让各位对大脑的这种活动形成一个很好的认识。大家都能感觉到的概念不同于只由想象带给我们的概念。这种不同的感受我称之为'超级力量'、'活力'、'凝固力'或者说'稳定力'。"[17]休谟认为,人们相信事物间存在因果关系,这种"感觉"产生的原因已经可以找到。休谟在习惯的概念里找到了原因。也就是说在认识活动方面,人的各种感受中惟一必须具备的东西就是主观将我们的思想从一个事物转向另一个事物的决定能力[18],而这种决定能力的来源就是由经验多次重复而形成的习惯。理性主义者的理性世界就这样在休谟经验主义的大锤下被砸乱了。

B. 德国的经验主义

经验主义的发展加速了启蒙思想"根本比喻"的瓦解,这在德国十分明显。贝克(Beck)写道:"从沃尔夫到康德这一历史性的运动中,哲学上最重要的问题是逻辑的以及(更具一般意义的)认识论的概念和原理与本体论的概念和原理之间的关系。"[19]沃尔夫继承了笛卡尔的数学主义精神,他认为人类的认识(思维)原理具有不受限制的本体论效力。既然矛盾律及其衍生的(至少沃尔夫这样认为)充足理由律(简言之既然本质原理)建构起人们的思维,那么实在的客观结构得以建构起来,依据的也应该是本质。沃尔夫派哲学在形而上学的意义上承认,感觉是存在的,不过感觉是模糊不清(undeutlich)的东西,仅从理论上而言可以转化为本质。克里西乌斯(Christian August Crusius 1715－1755)对沃尔夫的形式主义展开了批判,成为最有影响的批评家。[20]

克里西乌斯批判沃尔夫派哲学,首先是从沃尔夫在超感觉和纯粹

理性概念中寻求基本的本体论构成要素这一倾向入手。克里西乌斯认为，相反地，形而上学应该首先分析感觉经验并从这些经验中提取实在之普遍的、必然的特征。克里西乌斯写道："因为我们必须从感觉开始我们的认识，这是由于我们要得出不可解析、只可能具有一般清晰度的概念。……〔有些思想家〕相当轻率地鄙夷感觉。他们想占有经理智解析了的纯粹概念。一旦他们抵达人类认识的最高界限，他们就想用一种进一步的解析方法来定义简单的概念，让它们变得清晰明了。但是，这样一来，他们必然陷入一个旋涡，在里面打转而无法继续前进。他们将此一与彼一搅成一团，先用彼一定义此一继之又用此一定义彼一。由于他们无视使简单概念清晰化的正确方法，他们就想到相对性和否定性概念，同时却无视绝对和肯定的概念，而最后剩下的只是纯然的循环推论和空话。"[21]谈到克里西乌斯关于如何建立起一套形而上学这个问题，兰德尔(Randall)写道："哲学研究的目标不再是建立一个必然真理的逻辑体系，而是成为一门对经验和科学思想展开批判性分析的学问。"[22]

克里西乌斯认为，感觉有自律性和实在性。相应地，克里西乌斯反对把关于认识的认识论标准与关于实在的本体论标准等同起来。这样就有了克里西乌斯下面的结论：在逻辑的或数学的必然联系和实在的因果联系之间，存在着根本的差异。在克里西乌斯看来，充足理由律(在沃尔夫哲学中，充足理由律是对因果律的逻辑的阐述，也是它的本体的原则)并非必然源自于矛盾律。克里西乌斯写道："矛盾律因是一个空洞定律而并非人的确定性的惟一原则。例如，每一个果都以一个因为前提，这很容易用矛盾律解释清楚。但这是因为人们在一个果之下，已经同时设定了一个因。所以人们只要提出果，自然就不能否定因，否则就会自相矛盾……然而，从矛盾律却不可能认识到一个形成着的事物有一个因，同样，(一个没有因的事件)是某种肯定同样被我们视为既矛盾又完全错误而且不可能的情况。于是应该由此得出以下结论：充足理由律以及我们理智中原因和效果这些概念中的实在本来应该有另一种根据而不是矛盾律这个根据。"[23]各个事件之间的联系即使包含着必然性，这种必然性也不是逻辑上的必然性。后来康德把这种非逻辑的、然而又是必然的联系称为综合性因果判断原理。

十八世纪形而上学出现的危机集中地反映在以下两种情况：一、哲学家们力图对实在的但非逻辑的必然联系的本质作出更加具体的确

定;二、他们越来越没有能力达到这一个目标。他们认为,因果联系并非依赖于逻辑原理;相应地说来,"实存"〔exisfence(Dasein)〕就应该从本质的束缚中"解放"出来。而且他们还认为,实存的本源只能是实际的经验。这个问题在开始自己批判哲学之前的康德那里得到详尽阐述(1763)。与克里西乌基一样,康德也对逻辑的基础与"实在的基础"(Realgrund)作了区分。康德认为,不可能说得清楚是什么东西构成了实在的基础,所以他最后只得提出一个休谟式的问题:"因为某个东西存在,某个别的东西就应该存在——我该怎样理解呢?"[24]现在,因果律逐渐受到怀疑(至少是它能否得到证实还不得而知),而且启蒙思想的理性世界已经分解为零零散散、彼此孤立而且多种多样的经验存在物原子。启蒙思想面临着被引入休谟不可知论泥沼的危险。

笛卡尔的哲学革命一开始就把人局限于对自我的认识活动之中,然后把主观的理性(理性的认识能力)用来建构存在的本体结构。由于存在已经脱离本质,十八世纪的人们再次成为自己主观的俘虏,割裂了与所有客观实在的联系。例如,贝格林(Beguelin 1714 - 1789)在为柏林科学院撰稿时,对是否有可能证实主观之外的事物具有实在性表示怀疑:"显然,对于主观之外的事物人们不是依据经验,而是通过预先设定充足理由律为真来证明它们具有实在性的。结果是,人们证明这个归纳性定律为真而后又去证明主观之外的事物具有实在性,这就造成了一个在证明过程之中以本身尚待证明的东西作为论据,证明一个判断正确这样一个错误。"[25]同样地,凯斯特讷(A.G.Kaestner)也明确指出:"我们全部的自然知识不过是一种关于现象的知识。假如我们把这些现象看作是真实的东西,那么它们在我们眼中恐怕会是完全不同的东西。"[26]对此,莫伯特字斯(Pierre Louis Moreau de Maupertuis)、这位日后成为柏林科学院院长的学者表示了赞同态度:"问题就在这里:在我们生活的这个世界上,我们感觉到的东西彼此各不相同。各种未知的存在物在我们的心里激起各种感觉和知觉,而这些东西经由我们表述出来就与我们感知的不一样了。"[27]的确,在一些人眼里,真理已经成为可由我们生理决定的各种知觉的合并物。洛修斯(Johann christian Lossius 1743 - 1813)就真理问题写道:"真理是……脑纤维谐振产生的舒适感。"[28]一些思想家干脆"相信"实在的合理性。梅厄(George Friedrich Meier)写道:"大自然或许给我们置入了饥饿感,却又忘掉了充饥的食物,这难道不违背自然界里的精明的'持家'原则吗?"[29]最后,

克罗伊兹(Karl Kasimir von Creuz 1724 – 1770)用一首小诗表明理性的缺陷:

> 谁给我照亮这一片黑暗?
> 哪里有裁定这场[为真理而展开的]巨大争论的法官?
> 哦,凡夫俗子的思想多么不确然!
> 是的,理性给我的虚假太多,
> 科学对我的谄媚过甚:
> 我没有找到我所探求的真理!
> 更大的怀疑就是证明的结果。[30]

按照克罗伊兹的见解,人类在认识活动中成为时间的俘虏。"我不知道我们是什么,也不清楚我们的过去和未来,我们失迷于时间的海洋里。"[31]

克罗伊兹关于时间的议论完成了哲学上的一个大回转,让我们又回到笛卡尔关于可怀疑事物的概念。经验的事物构成时间的内容而且经验的事物又由经验实在的各种彼此孤立的原子组成。在认识局限于经验的事物、而且经验的事物又由时间的各个孤立的单元组成的情况下,人类不可能获得关于普遍性的、因而也是合理性事物的认识。对休谟这样的纯粹经验主义者而言,作为理性要素的因果联系或者说必然的连贯性只不过是主观对一个事件紧随着另一个事件产生的生动感觉。从理性的必然真理到感性的偶然真理是理性主义向经验主义的转变。

所以说,十八世纪存在着两种相互冲突的哲学思潮。一方面,真理因为依据的是对可认知世界(mundus intelligibilis)"内部真理"的认识而被视为超越时间的、必然的东西。另一方面,真理又只能依赖于实际经验,而且具有暂时性的局限,也就是说真理包容于时间之中。一方面是超越时间并且排除暂时性的真理,一方面是仅仅包容在时间之中而且排除所有超时间必然性的真理;一方面是绝对的和必然的联系,一方面是事物彼此孤立而没有联系的多元状态;总之,纯本体的绝对性与实际经验的相对性构成了欧洲十八世纪哲学的互为排斥的两极。经验主义的范式作为理性主义面临反常事实的成因和结果在德国造成了声势。然面,启蒙思想认识危机的本质还有待认识。

C. 启蒙思想的认识危机

无论康德和其他的哲学家多么接近经验主义，多么向休谟的不可知论靠拢，这种倾向并不是德国启蒙思想的典型发展趋势，无助于我们正确认识莱辛时代的本质特征。例如，十八世纪六十年代经验主义中的不可知论就没有能成为康德在开始批判哲学之前最后持有的立场，或者说不是他的观点的典型反映。一七六五年莱布尼茨《人类理智新论》(New Essays on the Human Understanding)于作者死后发表。在这本文集中，莱布尼茨对洛克的经验主义逐条逐点地猛烈抨击。莱布尼茨对经验主义的批判对德国的思想家(包括康德在内)产生很大的影响。[②]莱布尼茨批判的实质表现在两个方面[③]：一．莱布尼茨认为，意识(mind)〔大脑的活动〕不应仅仅看作一块被动的白板(tabula rasa)，由实在把各种离散而没有关联的感觉印象涂抹在上面。莱布尼茨(以典型的理性主义方式)把思想当作一种先天生成的能动力量。因此，要对意识活动(consciousness)的内容、结构及其认识价值进行阐述，就不可能不涉及到意识中存在的一种生成性的力量。梯腾斯(Johann Nicolas Tetens)、一位十八世纪七十年代受到莱布尼茨思想影响的主要哲学家认为，意识有一股创造性的力量，“原初的观念是其余一切观念即一切推导而来的观念的物质和材料。灵魂具有将前者拆散、分解、割裂，再将各个片断和组成部分揉杂、联系并组合起来的能力。这里表现出灵魂的塑造能力及其建构和创造的力量……”[④]二．这种生成性的力量最明显地表现在大脑发展并运用各种互相联系的概念这样的活动之中，尤其表现在科学领域的研究之中。经验主义者想要表明，人的所有概念无非是大脑根据时间先后顺序和空间远近关系对外界事物进行感知而形成的一系列零散感觉的加法组合。休谟认为，时间和空间的概念只是连续或者同时产生的一些感觉而已。莱布尼茨和其他一些受到他思想影响的学者认为，几何学是一门研究空间的学科，它所具有的可以证明的确定性是先天就存在于人的意识里的东西，而并不是经由对实际经验进行归纳而得出的结果。确切地说，它由大脑中纯粹理性和同一性的概念作为基础。所以，在这个意义上说，它是先在于经验的东西。其它的概念如必然性、可能性、同一性、多元性、运动、实质、力量、惰性等等都已表明是人的纯理智具有的概念。谈到自然科学的各种基

本概念，梯腾斯写道：

> 毫无疑问，正是感觉带来了揭示规律的最初机会；但是，此外还有推理，即理智之内在的主动性，后者促成了诸理念（Ideen）的结合。关于一个被置于运动中的物体——它不是活动于其它物体之中，也不受其它物体的影响——的理念把理智引入这样一个观念（Vorstellung）：它的运动将毫无改变地持续下去；虽然后一种理念本身必须从感觉中得出，但就其与前者的联系而言，它却是思维力量产生的一个作品，这种思维力量按其天性在我们心中建立起诸理念之间的这种关系；通过它的这种活动在我们心中所形成的谓语和主语的联系比由感觉产生的理念联想更是确信我们的判断之为正确判断的理由……这些普遍的思想先于一切经验的真实思想。我们不是通过抽象的方式从经验中学到它们的，因此，这些理念联结的确立也并非取决于某种多次重复的练习。[35]

所以，尽管认识活动可能始于感觉，但是阐释认识活动不能仅仅依据感觉。关于莱布尼茨对启蒙思想的影响，卡西勒写道：

> 一当意识（依据莱布尼茨的见解）成为实在的一面镜子，它就是并将一直是宇宙的一面活镜子。它不仅仅是各种印象的总和而且还是一个由各种生成性的力量组成的整体。心理学和认识论的基本任务就是阐明这些力量的结构而且弄清它们之间的互补关系。这项由德国启蒙思想家们承担的任务、这项由思想家们凭借着艰苦而有耐心的努力在竭力完成的工作……心理学上对自我的自生性所作的阐述与维护，为我们形成关于知识与艺术的新概念奠定了基础。现在我们的认识论与美学发展的新方法和目标都已经揭示出来。[36]

卡西勒的论述引导我们来到了通往启蒙思想认识危机的入门处。德国的启蒙运动（翁德特所说的"第三个阶段"1750—1780）一个主要目的就是在理论上协调理性主义与经验主义的思想范式。兰德尔（John Herman Randall）关于这个时代有下面的论述：

> 因而，德国主流思想没有想到会出现这样的局面：自己新近获得的自由的牢实基础（也就是它那不可动摇的"理性"理想）瓦解于孔迪亚克（Condillac）*或休谟的现象主义。在德国理性主义看来，注重心理感觉的经验主义似乎是有破坏性，不过它破坏的不是对手的抵抗，而是自己的进攻。随着十八世纪向前发展，许多德国人……甚至赞同了洛克的观点，认为理性真理必须以经验作为坚实基础。但是，那些接受过莱布尼茨思想传统的熏陶、那些认为莱氏思想的宗旨是教导人们完全相信人类理性能力的人们，却很少接受英国和法国的经验主义者建立起来的观察和描绘客观世界的理论。在他们眼里，尽管人们的认识必须以经验事实为基础，但它仍然必须是探寻事物缘由的东西，仍然必须是理性的东西，而且不可能转化为一系列的感觉。如果说认识活动只是到感觉为止，而不对它们作出理性的阐释，那么人们分析和研究的课题就没有多大的意义了。既然认识具有理性的结构或模式，……既然这种模式不在感觉之中也不来自于感觉，那么它的本源必定在感觉之外的地方。它必定来自于意识的其它部分，来自于意识对实在的理性直觉，来自于柏拉图所谓的可以揭示理性王国奥秘的"理念"（Nous），而这是感觉不能直接到达的层次；或许它来自于思维本身，来自于大脑对感觉材料进行组织和阐释的创造性活动。[37]

卡西勒与兰德尔不同，他过分地强调了人们为协调理性主义和经验主义的基本范式而作出的尝试，似乎给了人们这样的印象：尝试成功了，已经在两个范式之间找到了一个内部的协调一致的核心。我认为，人们为寻求在经验主义与理性主义之间达成协调而作出努力，采取的正是库恩所称的一场科学革命的危机阶段（这里指的是一场认识革命的危机阶段，这场危机最终导致康德的"哥白尼革命"）所促成的危机解决模式。读者还会记得，库恩认为，一当以前行之有效的范式遭遇新

---

* 孔迪亚克（1715——1780） 法国哲学家、自然神论者。曾任天主教神甫和修道院院长，为《百科全书》的撰稿人之一。他继承和发展了洛克的经验论，认为感觉经验是认识的来源和前提；感觉是外部事物作用于人的感官的产物，离开感官就不会有感觉。他认为一切知识都来源于经验。他把观念分为简单观念和复合观念两类，前者出自单一感觉，后者源于简单观念的集合，而概念不过是抽取个别观念而形成的观念。其主要著作有《人类知识起源论》、《感觉论》和《逻辑》。——译注

的、不可解释的反常事实，而且新的、行之有效的范式还没发现之时，危机时期就到来了。旧有的范式因为以前行之有效，还不能完全摒弃，但是它又不能解决已经明显存在的问题。到这时研究者开始寻找（常常十分盲目地）新的思想和新的范式。这样的探索经常导致概念模糊不清，而且前后不一、假说层出不穷而且相互矛盾的结果。在德国，十八世纪六十年代，尤其是七十年代的情况有这样一个特点，思想家们没有能力抛弃关于理性的非历史性、超感觉性以及理性主义的概念，没有能力抛弃这个基本真理范式、而去接受真理的纯时间性、经验性和离散性的思想范式；而且思想家们没有能力让这两个明显相互排斥的生长性范式达成协调，融合为一个有着一致性和系统性的整体。德国启蒙思想运动的任务就是协调这两个基本范式，而去完成这个任务的思想家们就像兰德尔所说的那样在理性主义和经验主义两股相互冲撞的激流中"被折腾得颠来倒去。"[38]这种状况就是启蒙思想的认识危机。

十八世纪七十年代的康德可以作为困于这种认识危机之中的典型人物。在此之前，康德无疑已对认识活动中两个紧密联系的来源作了区分。他认为，认识来源于：一．实际经验以及从感觉抽象出来的概念；二．理智先天具有的概念。康德写道：

> 有些概念是从感觉抽象得来的；另一些则仅仅出自比较、结合或分离抽象概念这个理智的法则。后者源于理智；前者源于感觉。所有这些性质的概念叫纯理智概念：conceptus intellectus puri。虽然我们只能借助于感官感觉的机会让理智活动起来，并且按照理智的法则意识到关于抽象理念的一般情况的某些概念；虽然洛克关于没有感官感觉我们就没有清晰的理念的规则在此同样地有效，但理性的观念（notiones rationales）借助于感觉才能产生出来，并且只有凭借从感觉中抽象出来的理念才能想出来，不过，它们不是存在于感觉之中，也不是从感觉抽象出来的；正如在几何学中我们并不是从对广延的实体的感觉中获得空间的理念，尽管我们只能借助于感觉物体的机会使这个理念变得清晰。因此，空间理念是"人的纯理智理念"（notio intellectus puri），可用于山和桶的抽象理念"[39]

康德必须解决的问题（的确也是关键性的问题）就是如何证明纯粹

理性中的先天概念能够应用于实际的经验。在一七七二年写给赫兹(Marcus Herz)的一封有名的信中,康德这样写道:“理智中的纯粹概念必定不是从感觉中抽象出来的,而且也不是通过感官获得的。它们的本源必定存在于意识的本质中。它们不因客观事物存在或者自己从事创造客观事物的活动才有自己的存在。我感到高兴,在那一篇论文中我对理性概念本质的表述完全使用了否定形式:理性概念不是意识在客观事物作用下发生变化的结果。但是,一个概念指代一个客观事物而又不以任何方式由这个客观事物生成,这怎么可能呢?我忽略了这个问题。我曾经说过:由感觉抽象出来的观念呈现事物外表的形态,而来自理性的观念则呈现给人们事物的真实内容。然而,这些事物如何可能呈现给我们,而又不是以它们作用于我们的方式做到这一点呢?如果理性的观念依赖于我们意识内部的活动,那么这些观念与客观事物之间的一致性从何而来呢?”[4]

直到几年之后,也就是一七八一年康德发表《纯粹理性批判》的时候,上面的问题仍然没有解决。从康德以上的言论可以看出,康德信奉理性主义的思想范式(即理性认识的源泉存在于自我的理解力之中),承认经验中反常事物存在的合理性(即认识的对象只有通过感官呈现于人),而且康德不能调和二者之间的矛盾。因此,在整个七十年代,康德的思想里一直存在着一个矛盾。这个矛盾就是十八世纪认识危机的矛盾。其他的思想家也在各自经历着这场认识危机。兰贝特(Johann Heinrich Lambert 1728 – 1777)从数学的角度探讨了这个矛盾;而梯腾斯则从心理的角度作了研究。其他的一些思想家如门德尔松要保守一些,他们力求维护沃尔夫的学说,多少保持它的原貌。然而,危机的确是出现了。例如,在一七六三年的一篇阐述形而上学证明的数学性质的论文里,门德尔松写道:

> 在本世纪,人们曾试图通过可靠的证明让形而上学的初始依据像数学的初始依据那样于一个不变的基础之上;人们知道当时人们从这一努力之中获得了多大的希望;可是结果表明这件事情实施起来多么艰难。就连那些把形而上学的概念看作是令人信服和无可争议的人们最终也不得不承认,迄今为止人们尚未向他们显示类似于数学证明的清晰论证,否则他们不可能发现一种如此复杂的矛盾。数学的初始依据让每一个人信服,只要他们具有人

> 的理智并能专心致志。可是人们知道，许多对自己的才能进行过足够考验的智者仍然在驳斥形而上学的初始依据，而且除数学之外，他们不相信任何其它学科有完全令人信服的可能性。这些想法似乎促使某个学术权威会探讨这样的课题：形而上学真理是否像数学真理一样具备这样的清晰证明等等。[41]

这场认识危机的一个有趣的例子，可以在罗可夫（Friedrich Eberhard von Rochow 1734－1805）的著述中找到。尽管在写作时莱辛已经去世，而且康德已经发表了第一批判，罗可夫的文章仍然十分明显地表现出危机时期特有的各种含混的认识。他并不怀疑宇宙是以理性的方式建构起来的，也就是说理性可以展现宇宙的"秩序"（Ordnung），同时他又认为，从另外一个观点看问题也是正确的、不足为怪的：人类总是希望对自己获得的经验作系统的整理，让它们融合为一个理性的整体。正是因为有这样一个心态，人类的思想"产生了许多既存的体系。"[42]但是没有任何理论系统获得了或者说可以获得全部的真理。罗可夫继续写道："这些体系没有哪一个是完全真实的（即排除错误和假设的），这是因为这是由人设想出的体系，它在它们现在的状态中无力深入自然的内在（本质，对整体的关系和意图），'可以说，我们全都错了，只是每个人错得不一样。'"[43]体系残缺不全、观点相互矛盾、界限模糊不清、假说应时而出，加上认识流于肤浅等等都是思想范式出现危机的标志。

以上谈到的启蒙思想基本范式出现的危机就是莱辛生活时代里的社会思想概况。[44]翁德特对当时社会思想的特点有过一番详尽介绍。[45]在以下几个段落里，要重点介绍这一时期的一些主要特征。读者若想了解更加详细的情况可以阅读翁德特关于这一时期的绝好描述。

莱辛的时代仍然是充满希望的时代，尽管这个时代与危机交织在一起。正如怀特海（Whitehead）所说，启蒙运动的时代是一个以信仰为基础的理性时代，而这个信仰又蕴涵于人们这样一个认识里：世界归根结底是作为自己核心的理性的表现形式，而且人们可以，也应当以道德之身生活在这个世界上。沃尔夫哲学的独断者们满怀信心，相信人类可以运用理论理性之光照亮通往道德完善的路径。虽然理性之光已经不再那样明亮，人们仍然相信可以找到通往天堂的道路。这一时期的思想家们并没有因为理论理性存在这样或者那样的不足之处就对它失去信心、就不再认为理性是人类取得实践进步的先决条件。思想家们

对实践理性的可靠性还是很有信心。的确，如果理性的任务是找到让人类获得道德完善的真理，而理论理性又不能找到一条通过理论真理迷宫的路径，人类要做的事情就是用实践作为标准，判断各个相互矛盾的假说孰是孰非。也就是说，如果真理的作用是使人类逐渐完善自己，那么这个标准就可以用来决定在众多的相互竞争的所谓真理之中哪一个在实际中能够发挥作用。[46]

将实践作为认识的标准确立下来，这就意味着人再次成为具有自我意识的人。沃尔夫派的理性主义体系注重认识的客观性。认识与其说表明了人们对事物所持的个人见解，不如说是人类普遍而必然认同的东西。莱辛的时代是翁德特所说的有着“自我意识”的哲学家生活的时代。这个时代的哲学家们敏锐地意识到自己的主观性，而且意识到自己的主观性正在寻求走出认识困境的方法。在认识和研究活动的大多数领域里，哲学家们都感受到他们必须依据自己已经提高的自我意识能力评判他人的思想。人必须求助于自身内部的具体而富于个性的东西才能够获得对世界的认识。这样，人及其思想的变化性以及最终依赖于历史的性质就揭示出来了。有着“自我意识”的哲学家们意识到自己是生活在时间里的存在，是有着历史背景的存在。相应地，哲学家再也不把前辈的思想看作是独立于当时的历史环境之外的真理。不同的思想家之间的一致之处就在于，他们在历史的进程之中对各种问题的形成、发展和解决都作出了自己的贡献。

最为重要的是，在这一时期，人们尤其注意自我在分析和解决问题的过程中发挥的作用。不论怎么说，人要获得完美的存在和确定的认识，就不能不仰仗自我的力量。翁德特写道：“所以，人们就寻找一切存在和认识的终极依据。人们在人身上，在‘我’或者自身之中重新追问它。目前，向内探寻的趋势胜过了向外探寻的趋势。与此相联系的是，人们追求的真理被理解为自我的力量，以及从自我的自由出发去实践，而不再被理解为既定的存在的一种形态，这种形态本身只需被人们发现和领悟……关键不是对存在之把握，而是对自我之理解。惟有自我思考者才能登上哲学殿堂。”[47]人类的一切认识活动，从神学探索到美学研究，再到对自我心理的思考，[48]都会在把自己呈现到人的创造性自我面前时发现各自的真理，以及各自的存在。对于莱辛自己来说，康德建立起来的哥白尼式的认识论和伦理学只是这个时代一定会出现的新思想的更高阶段。

第四章 莱辛思想的危机

A. 莱辛研究中的问题

> 莱布尼茨的真理概念具有以下的特点：他不能容忍人们给真理设置过分狭窄的限制。从这种思维方式产生出许多见解。哪怕有非凡的机敏，也往往难以揭示其本来的观点。正因为如此，我才十分看重他；我的意思是因为这种思想方式，而不是因为他只是好象有或确实有的这种或那种观点。(J.G.L.,Ⅷ,623)

我认为，在以上的引言中莱辛就莱布尼茨所作的一番评论同样适合他自己。首先，在第一章里已经说明，人们往往很难确定莱辛的"真实的"观点。如果说以往的莱辛神学思想研究证实了什么的话，那就是证实了莱辛的思想难以确定这个事实。在写给弟弟卡尔的信中，莱辛说道："我现在寄给你对葛茨（Goeze）的双重答复［寓言和公理］，这至少将抚慰你的好奇心。如果我的答复得到你的赞许，那就太好了。我想它会得到一定的赞许，如果你考虑到我必须把我的武器对准我的对手，而且我不能将我试

笔写的一切都像教条一样地写出来。”（1778年3月6日信，IX，773）而且，如果人们认为莱辛关于莱布尼茨思想方法的见解（L. v. E. S.）同样适用于他本人的思想方法，那么显然，他们要弄清莱辛的真实思想就十分困难了。[①]读者还会记得，莱辛认为，莱布尼茨想要在各派思想家的立场与观点中找到“可以接受的思想”（einen ertraglichen Sinn）。在这个过程之中，莱布尼茨就必须系统地使用对手的语言和术语表达自己的思想观念。莱布尼茨以“异己的”思想体系里的语言为己所用，莱辛称为用通俗的（exoteric）方式表达思想。“[莱布尼茨]以此所做的恰恰是过去的所有哲学家在其通俗的表述中习惯做的。他考察了一种为我们当代的哲学家自然是不屑一顾的智慧。他有意地将其体系搁在一边，试图在他找到某一人的那条路上将人引向真理。”（L. v. E. S.，Ⅶ，467）可以说，莱辛把“自己的体系”搁在一边，目的是以对手（包括基督教正统派、现代派以及理性主义者）的理论体系表达思想，而且并非总是以“独断的”（dogmatist）方式表明自己的立场，而是采取了一种含糊其辞的表达方式。在这样的情况下，我们很难从莱辛以通俗方式公开发表的大量论述中抽取出他的真实的、深奥的思想。

如果莱辛在书信往来中或者在与友人的交谈中也是以通俗的方式表达自己的思想（就是说没有公开自己的“真实的”、纯粹的思想），那么寻找一种方法，能够透过他的大量论述的外表深入到实质性的和决定性的核心思想部分，就成为一个紧迫的问题。例如，一些学者，如具有马克思主义思想的普拉维斯（Heinz Plavius）从莱辛写给他弟弟的信中引用了各种论述（在其中，莱辛多少表现了一种与基督教和基督教现代派对立的理性主义立场）作为证据，表明莱辛与基督教的争执确实是“在神学的外衣下进行的论战”，而他发动这些论战的目的“是把‘世俗的’也就是哲学和政治的真理从宗教和神学性的观点中分离和解析出来”（这些宗教和神学的观点在当时德国人的思想中是很流行的）。[②]总之，莱辛对神学表现出浓厚的兴趣，而且表面上维护他的各种神学观点，这些不过是莱辛为便于展开思想斗争而制造的假像，而且也是他为了让神学探讨变得毫无意义而使用的手段。无论怎么说，莱辛表面上维护的神学观点并不是他的真实思想。[③]那么人们马上会提出这样的问题：应该在多大的程度上认真地看待莱辛公开表明的、尤其是对他弟弟卡尔公开表明的见解？[④]莱辛是在以独断的方式还是以含糊的方式

表述自己的思想呢？卡尔看来信奉"新神学"(neumodische Theologie)，而莱辛则加以拒绝。莱辛很有可能是为了避免与卡尔发生不必要的争执而尽量采取一种不触犯卡尔的方式来表达自己的观点。难道我们可以只是因为莱辛在一封信里或者在一个公开发表的作品里讥讽基督教，就认为在其它著述里他对基督教给予的正面评价和肯定都是言不由衷的吗？

理解莱辛思想之难，并不是二十世纪研究者才有的问题。莱辛的同时代人也并非总是能够确定在多大程度上他们可以根据字面意义去阐释莱辛所作的论述。举例说，在谈到莱辛论证方式这个问题的时候，尼古拉伊女士写道："莱辛在其原则上是教条主义的，而在实际的研究活动中又持怀疑的态度；他以最为高尚的方式运用这些特性；这使他达到最为光辉的思想，哪怕看起来他似乎陷于迷误。因此，他很多时候受到并不真正了解他的人的极大误解，他们将他偶尔甚至十分强烈和带有真知灼见的看法当成他的原则的结论。谁对莱辛没有十分准确的认识，当他听见莱辛的论辩时，就很容易产生误解。"(1769年10月30日信，IX,340)尼古拉伊接着又提到莱辛另外一个让人困惑的习惯："莱辛……难以忍受太平庸的事情。在学人的交往圈子里，他常常维护弱者的立场或者站在他人竭力主张的观点的对立面；有时又恰恰相反，袒护某人坚持的立场，因为这个人似乎在从他所独有的立场看问题……莱辛在交往圈子中似乎偏爱英国人称之为'趣事'的事情，而我们庄重的德国同胞对此却无言表达……可是做趣事总比强迫自己忍耐傻瓜强。"(IX,340)莱辛的好友门德尔松对莱辛喜欢赞同并且维护易受人们抨击的观点这个嗜好似乎也时时感到懊恼。莱辛不断改变立场，而且喜爱反驳所有既成的真理，甚至走到诡辩的地步。在门德尔松看来，所有这一切都表明，莱辛感兴趣的常常不是获取真理，而是展开一场智力游戏。门德尔松写道："在他看来，新奇和引人注目更胜于真理和单一。精神的磨砺[对莱辛来讲]比纯粹的真理更加重要。"[5]可惜，尼古拉伊没有能指明莱辛在研究过程中犹犹豫豫运用着的独断的原则到底有哪些，而且尼古拉伊对莱辛的思想到底了解多少也永远是个问题。

莱辛承认，他有时(注意是"有时"而不是"总是")不拿出独断的见解，而是把它们伪装起来。莱辛爱用他人思想体系里的语言表述自己的思想，因而无论在他那个时代还是现在，就是极富才智的人也难以理

解他的思想。所以,但凡有哪位学者从莱辛的书信(或其他东西)中抽出几行可能诋毁基督教的话语并且以此作为无可辩驳的证据,表明莱辛的思想里包含着深奥的理性主义观点,(普拉维斯就是这么做的)而且又以此作为依据否定莱辛对神学表现出的明显兴趣和支持态度,则这位学者就在草率行事了。[6]即或我们认为莱辛思想里有深奥的理性主义成分,那么要确定深奥思想的核心是什么也绝非轻而易举的事情。但是,我们还应提出一个更加基本的问题(这个问题已由迪里克提了出来):我们依据什么认定莱辛的深奥思想是孤立于、而且也必然对立于其通俗思想的东西?或者反过来说,莱辛通俗的思想必然改变他的深奥的思想或者证明它是谬误的吗?[7]如果我们同意莱辛在《论人类的教育》中表明的观点,那么显然莱辛并没有认为自己进入了深奥思想的时代,而是仍然局限于通俗思想的时代。在这个时代,通俗思想的思考方式在一定程度上是人类惟一的思考方式。因此,要获得关于莱辛思想的真理,人们就必须走到他的通俗思想里面,走到他的基督教思想和惟理论观念里面,走到他的非理性思想和理性思想里面去寻找。[8]我随后还会论述这个问题。

正如莱辛认为很难发现莱布尼茨的“真正见解”(eigentilche Meinung)一样,莱辛的研究者也可能、而且必然会感觉到,要确定莱辛的真正观点同样地不容易。莱辛之所以认为很难研究莱布尼茨是因为“莱布尼茨的真理概念具有以下的特点:他不能容忍人们给真理设置过分狭窄的限制。从这种思想方法产生出许多见解。哪怕有非凡的机敏往往也难以揭示其本来的观点。”莱布尼茨声言,千百种观点从他的“思想方法”里产生出来了。这种思想方法的一个本质的东西就是它不容许太过局限的东西存在。但是这些局限是什么呢?依据我的见解,莱辛认为这些东西正是莱布尼茨提出的各种观点。也就是说,莱布尼茨思考的方法,即决定他追求真理的各项原则包含的内容要比一个具体论点表明的东西意义更加深刻而广远(范式的承诺能力)。反过来说,我们不可因为了解一个具体观点所包含的内容而得出结论说,我们的认识已经穷尽了莱布尼茨思想方法的一切内容。在莱布尼茨这种或那种见解与他的总体思考方式之间,存在着不小的差异。作为一种大脑活动的思想以及决定这种活动如何进行的原则,超越对真理的一切具体的判定活动之上。莱布尼茨关于形式真理的概念重于关于实质真理的概念。可以这样认为,

如果莱辛用通俗思想和深奥的思想的观点对莱布尼茨的思想作更仔细分析，莱辛就很有可能把莱布尼茨关于真理的具体议论称为莱布尼茨思想的通俗成分，而把他的思想方法称为深奥的核心。这样看来，在深奥思想和通俗思想之间存在着一种互为关联而不是彼此对立的关系。

莱辛若是将莱布尼茨的思想方法与思想内容，也就是在对真理所作的这样或那样的论断之中表现出来的思想内容分离开来，莱布尼茨思想方法的本质是什么以及如何发现这种本质的问题则必然是要出现的。换句话说，如果莱布尼茨的思想原理高于任何具体的思想内容之上，那么这些原理如何得到确定呢？莱辛没有回答这个问题，尽管他承认很难回答。我认为，莱辛若要深入到莱布尼茨思想的核心部分，那么他只能通过分析莱布尼茨明确表述的思想才有可能做到，而无论这种做法有多么不可思议。既然思想是一类活动或者运动，那么要发现思想的运动原理，惟一办法就是观察思想实际上是如何运动的。这并不是说，任何类型的大脑活动或者任何方向上的大脑活动都能够穷尽莱布尼茨认识活动的一切原理。当然，认识活动还可以向别的方向展开而不违背它的运动原理。不过，我们可以说，研究者如果真的已经发现可以决定具体的、实际的大脑活动的一般性原理，他们就可以预测一种具体思想方法之下的所有思想活动应有什么形式特征，而且还能够阐释这些形式特征，或者至少能够说明为什么会发生各种不同的认识活动。这就是说，这种或那种认识的内容不能由逻辑演绎出来，但所有可能的认识活动一般的形式可以归纳出来。一旦这个一般的形式建构起来，我们就有可能更加准确地确定这个或那个观点(这就是具体的认识活动)的真实含义。关键的一点就是，我们是否已经凭借手中有限的材料发现了一位思想家他的思想方法的结构要素(生长性范式)。

在我看来，关于莱布尼茨思想方法的议论同样适合于莱辛的思想方法。我认为，莱辛推崇莱布尼茨，是因为他看到在他与莱布尼茨之间至少有一个共同之处，也就是说，莱辛意识到他的“思想方法”没有完全包蕴在他公开表明的观点之中，而且他的观点的模糊性源于他的思想方法。莱辛对无论是自己或者他人断定为真理的东西总是抱着些许调侃的态度。正如尼古拉伊所说的，莱辛不能容忍的东西是“太过自信”，而且一旦有人对自己的观点过于自信，过于武断，莱辛就会站在相反的

立场(尽管这个立场不够稳固)展开批判。莱辛在给弟弟卡尔的信中写道:"我从心里憎恶那些自立门派的人。因为不是谬误,而是门派的谬误甚至门派的真理造成人类的不幸;或者说,真理若想创立一个门派,那么它就会造成不幸。"(1774 年 4 月 30 日信,IX,606)在写给莱马路斯的信中,莱辛甚至对他在《论人类的教育》中提出的观点也持怀疑的态度,而且把它看作是假说:"《论人类的教育》出自于一位好朋友,他喜欢向自己提出形形色色的假说和体系,好得到推翻它们的乐趣。"(1778 年 4 月 6 日信,IX,775)[9]

要在莱辛思想阐释方面以及确定他的"真实思想"方面取得进展,我们首先就必须意识到,他的思想"体系"没有完全表现在他所作的各种具体的论断之中。莱辛思想的一致性更多的不是表现在他的明确的论述(这个或那个的具体论点包含的内容)之中而是表现在追求真理时他大脑的活动之中。在莱辛看来,认识活动中的思想实质上是追求真理过程中主观的一种运动,而且它的运动原理必须具备与真理本质对应的结构(真理的形式结构),因为只有依赖于这样一种相互对应的关系,人的意识即便不是获得也可望接近关于实在的任何方面的真理。既然人的意识追求真理,那么它的运动原理必定能够保证它正确地追求真理。

我们假定莱辛思想的一致性存在于他思想的运动原理之中,存在于他辩证的思想方法之中,那么人们马上就会问道:如何发现这些原理呢?要发现这些原理,惟一的办法就是观察莱辛实际上是如何思考问题的(他是如何研究各种理论问题的),而且探明莱辛为什么要研究这个问题以及为什么要以这种方式而不以别的方式进行研究。总之,莱辛思想方法里的生长性概念或基本范式只有通过我们分析莱辛思考各种问题的方式才可以得到具体阐述。我们这样来分析,就意味着,如果我们预先认定莱辛通俗思想与深奥思想相互对立,那么要对这两种形式的思想作出区分在某种程度上就已经失去意义。因为即便人们认为莱辛哪怕在他明显地与基督教保持一致立场的时候都一直在试图揭露它的实质,也要拿出具体的证据,表明莱辛的论述是在如何诋毁基督教的影响的。不过我认为,分析一下莱辛关于基督教赞成的或者否定的议论中所蕴涵的生长性要素,我们就会发现,莱辛对待基督教的态度十分严肃,而且他还为树立自己的虔诚的基督徒形象而辩护。他的辩护,

尤其是他在《反葛茨论》* 一文里作的辩护应该说是言之有理的。总而言之，我支持迪里克的观点：莱辛的通俗语言和深奥语言都是莱辛思想的核心。

我们一旦决定要弄清莱辛的"思想方法"，那么马上就会有这么一个问题提出来：莱辛的思想与十八世纪的思想潮流、与思想范式的危机到底有什么样的联系？在前面两章里，我对十八世纪的"认识危机"已经作了一个概略的描述。我认为，这场认识危机意味着："一、在经验主义范式的压力下，理性主义范式已经崩溃；二、两种范式都不能取得主导的地位，以及三、因而思想家们就需要协调两种认识范式各自的需求，达成二者之间的一致。我在书中还进一步指出，莱辛思想里存在奇特的和模糊的东西，是莱辛"思想方法"里面的基本原则正在经历着十八世纪认识危机以及莱辛力图克服这种危机的产物。莱辛对任何所谓的绝对真理基本上都抱着怀疑态度，这与他对"智力游戏"（mental gymnastics）的偏好一样，都是他经历认识危机以及为克服危机而努力的结果。[10]在下面的分析里，要对莱辛神学和哲学思想里的理性主义和经验主义范式之表现形式以及莱辛为克服思想危机所做出的努力逐一阐述。在阐述的过程中，尤其在阐述莱辛采取的一些解决办法的过程中，我要力求阐明一、莱辛的思想方法、也就是辩证思想方法的形式结构，以及二、莱辛把这种思想方法实质上运用于基督教探索活动中的情况。不过，我还想再次强调，我并不是想要表示莱辛创立了一套完整的、没有任何矛盾的思想体系。他的神学和哲学思想不够完善，有应时而作、零散杂乱和自相矛盾的特点，正是因为他针对十八世纪认识危机开展的研究只是尝试性的和不够完善的。简单地说，莱辛从来没有完全克服认识的危机，因而他的思想就永远地留下了这场危机打上的烙印。无论好坏，克服了认识危机、为德国唯心主义各个体系奠定了基础的是康德。就莱辛而言，他在德国批判哲学出现之前的思想氛围里一直是一个活跃的孩童（尽管他早熟而且思想超前），因此我们理解莱辛的思想必须以这个时期作为背景。

---

* 葛茨（1717—1786） 在一七九八年的神学论争中是对莱辛抨击最强烈的对手。葛茨于一七七五年被任命为汉堡圣·卡塔林教堂（St. Katharine's Church）主持，积极为维护正统教义辩护，并享有很大的声誉。不过他的名字流传至今主要是因为莱辛于一七七八年发表的这本小册子。——译注

B. 理性主义范式

莱辛曾就舒曼院长（Director Schumann）为《圣经》启示说作的辩护向他回复过一封有名的信。信的开首，莱辛写下一段很有启发意义的话："先生，有谁比我更急于拜读您的新作呢？我如此渴求信念，像埃里西契松（Erysichthon）*一样吞噬一切只要类似于食物的东西。"（Ü.B.G.K.，Ⅷ,9）莱辛谈到的（也是他追求的）信念当然是宗教方面的信念。莱辛十分注重宗教真理，这一点加上他面临认识危机的情况很明显地反映在他把自己与埃里西契松所作的对比之中。依据奥维德的观点，色萨利亚（Thessalia）国王特里欧帕斯（Triopas）的儿子埃里西契松到土地之神色列斯（Ceres）圣林里去砍树，而后为他这种侵犯行为遭受惩罚：患上不可遏制的饥渴症，最后把自己的资财花光。埃里西契松的追求是物质上的，而莱辛的则是精神上的。前者企求一口饭食，后者盼望在反对和支持基督教的书本里找到精神的食粮（信念）。在《书籍崇拜》里，莱辛对自己的生活作了一番思考：

> 我生活的美好的一段恰好处在——是幸运还是不幸？——赞成基督教真理的著作比较时髦的时代……所以不足为奇，我读的书也全是这类著作，如果一时无法求得和吞噬这个领域里的每一部新作品，我就根本得不到安宁。至于我这么做是否对，我不愿在此下结论，尽管当时也有可能在永不满足的阅读中，我始终只听见对相当重要的问题所做的单方面辩护，也许从未萌发听一听另一方面意见的好奇心。但凡是能够读到的，我都会尽快去读，这就够了。我同样贪婪地搜寻每一部反宗教的新作，同样耐心地、无偏见地拜读它。我以为通常只该这样拜读拥护宗教的著作。"（B.，Ⅷ，488）[11]

---

* 埃里西契松是古希腊神话里特里欧帕斯（Triopas）国王的儿子或兄弟。他对神灵不敬而且粗暴蛮横，少有顾及神灵的愤怒。他去砍倒了那片属于谷物女神得黑特尔的树林。女神惩罚他，让他患上永久性的饥渴症。在几天之内他把家里的财富消耗一空。——译注

莱辛想要把握确定的宗教真理，这一点清楚地表现在莱辛赋予宗教或者神学真理意义这个事实上。说到莱辛赋予宗教真理意义，我们可以在莱辛的《论人类的教育》里找到例证。这本书或许是莱辛最为成熟、最为系统的一部作品，其中的目的就是向人们揭示神学真理的内容和意义。在这本书的末尾几个段落里，莱辛还半认真半开玩笑地谈到再生的问题。莱辛认为，人们接受宗教和道德教育，目的就是要更加道德，因此他本人愿意一次又一次地回到这个世界，以求达到更高、更善的境界。莱辛显然是愿意无数次地回到这个世界的。在第一百段里，莱辛谈到愿意无数次返回世界："难道整个永恒不是属于我的吗？"（Erziehung，Ⅷ，615）根据对这一段含义作的推演，《论人类的教育》里阐释的宗教真理足以满足追求着"永恒"（Ewigkeit）的人的需要。这样的真理必定具有最终的重要意义！[12]在这以前几年，莱辛在《第二次答辩》里认为，历史真理不是认识手段，因而不能借以获得关于宗教的必然认识。莱辛不把历史真理看作宗教真理的认识手段，其中的情况我马上就会分析。现在的关键问题是，莱辛认为关于宗教真理的认识非常重要，不能以历史提供的仅仅是或然的确定性作为依据。莱辛写道："人们何时才不再将整个永恒系于一发（历史）之上。"（D.，Ⅷ，37）总之，宗教以及关于宗教的真理（神学）在莱辛看来是有关于人类终极关怀的东西。莱辛认为，关于人类生存终极意义的真理就是神学真理。正因为如此，莱辛才渴望有"信仰"，而且渴望的程度之强烈，不亚于埃里西契松满足饥渴的需求。在莱辛认为，人生活的最终目的与道德完善的秘密，是神学方面的一个问题。

因为莱辛认为，关于永恒和生活的最终意义方面的问题实质上是与神学相关的问题，而且莱辛渴望有宗教信仰，渴望把握确定的宗教真理，渴望探索永恒，所以如果没有首先的分析和验证，他不会接受任何所谓的真理（或真理体系）。[13]例如，在向父亲解释自己的行为方式时，年轻的莱辛写道："时间将会证明，究竟谁是更好的基督徒，是一个脑子里记着、嘴边挂着基督教义的基本原则，但往往并不理解，因成为习惯而按时进教堂，参与一切仪式的人呢，还是曾经有过明智的怀疑，通过探索之路获得了信仰，或者至少在努力去获得它的人。基督教并不是人们应该从父母那里以忠诚和信仰去接受的事业。"（1749年3月30

日信,IX,22)在为卡德努斯(H.Cardanus)作的辩护*里,莱辛写道:"有什么比使自己确信自己的信仰更加必要,有什么比不曾事先检验的确信更不可能成立呢?"(R.H.C.,Ⅷ,211)当然,撒拉丁要求纳旦解释自己接受犹太教的原因,也反映出莱辛的探索精神。

> 一个人,比如你,不会停顿在
> 诞生之偶然将他抛向的地方:
> 即或他停留,也是缘于
> 认识、根据、更好的选择。
> 好吧! 那就告诉我你的认识。
> 让我听一听你的根据,
> 我没有时间自己去苦思。
> 让我知道,当然也信赖
> 确定这些根据的选择,
> 我好使之成为我的选择。
> (《智者纳旦》,第三幕第五场,II,401)

要求真理必须具备绝对的确定性这个先决条件,渴望有宗教的信仰,规定所有真理在接受为真理之前必须经过分析和检验,这些标志留在莱辛身上,使之成为十八世纪思想领域里的孩童,而且也让我们想到了笛卡尔。在第二章中已经说过,笛卡尔与莱辛一样生活在一个怀疑主义盛行而且人们的认识出现危机的时代。笛卡尔在自己思考并对困惑的时代作出反应的时候:一、专心研究确定性的本质和问题,把它们当作开始哲学思考的先决条件;二、任何事物在表明自己有绝对的确定性之前没有真正的存在,以及三、把确定性标准当作不可怀疑性标准。笛卡尔与莱辛的不同之处在于,笛卡尔关注真理的形式问题,而莱辛则主要关心真理的最重要的类别,即神学真理。莱辛从形式方面考虑真理问题,只是因为真理的形式可以纳入他的神学问题研究之中。然而,莱辛关心确定性的问题却与笛卡尔完全相同。当然,还不止于此。莱

---

* 以"为……恢复名誉"字样作标题的文章莱辛写了四篇,每一篇都旨在为某个学者恢复名誉,其中一篇是为卡德努斯教授(1501—1576)辩护的。这位教授的著述曾被斥为异端学说。——译注

辛作为一个思想家崛起于一个由笛卡尔开创的哲学时代的终结时期。本书第二章已经表明,受笛卡尔思想影响的哲学把"我思故我在"中发现的自我的结构用作揭示实在之秘密的认识工具和判断标准。思考自我的活动是一个理性的活动。人的主观,也就是人的开展认识活动的理智已经成为衡量被认识的事物,也就是存在的标准。关于实在的真理取决于纯理性认识的本质所给予的界定。因此,不可怀疑的事物等同于合理的事物。总之,实在的事物是合理的事物,这个观点是受到笛卡尔思想影响的理性主义"根本比喻"的核心。在随后分析的过程中,将要展现莱辛就人们把历史当作显示宗教真理的有效手段所作的评价以及他本人否定历史有此功能的观点,然后还要表明理性范式在莱辛思想中发挥的作用。但在展开分析之前,我们还得简略地回顾一下理性范式的本质。

在一个命题中,当我们不可能怀疑谓语蕴涵于主语之中的时候,我们就获得了确定性。若主语和谓语以一种必然的联系合为一体,则这种主语、谓语之间的关系是不可能受到怀疑的。必然性是理性真理要具备的主要性质,是让理性真理得到确定性和不可怀疑性的东西。如果说一个真理(或者一个表明自身具有真理值的命题)已经表明是必然性的,这是因为它的内部含有明显的不可否认的标志,这些标志迫使意识肯定或者否定它的真理值。这种认识上的"自足性"和"自明性"就是理性真理,也就是必然性真理的内部真理。既然理性真理必然合乎理性,它就不会发生变化,因而它不可能生成于变化的时间之中。在这样的一种意义上,我们可以说,理性真理是永远不会改变的,是永恒的。而且,既然理性真理适用于一切问题和一切时代,那么理性真理就可以说具有普遍的适用性。一个具有普遍的适用性的事物就是实在内部的本体的或形而上的结构。理性真理最后是可以为我们认识的,原因就是它们会把自己昭示给人的纯粹理性面前,而人的理性则会在认识活动之中通过理智抓住理性真理内部真理的实质。必然性、内部真理、普遍性、永恒性、不可变化性、理性以及形而上性,这些构成了理性真理的形式本质。作过这些总结,我们现在就可以对莱辛关于把历史当作启示中介的看法开始讨论了。

莱辛时代的路德派教义告诉人们,一个名叫耶稣的人实实在在确有其人。这个人被钉死在十字架上,然后复活。耶稣声言自己是上帝之子,是上帝的化身。因为耶稣声言是上帝的化身,所以他就注定要完

成很多的奇迹,其中他死而复活也是一项了不起的事情。最后一点,耶稣的死是他为恢复人类与上帝之间的和睦关系而作出的牺牲。为了实现与上帝的和解,人类只有信奉耶稣基督,而且只有这样他们才有得到拯救的保障。当然,正统的路德教把这些基本的教义发展成一套复杂而艰深的教理。不过,这些教理的基本教义就来源和内容来看大多都是传说的“实际”而“真实”的事件,也就是以表现在具体时间和空间里的事件为基础的。总之,正统教理的这些基本教义涉及的可以说都是实际发生的事件或者以这些事件(如基督声言自己有神性,可由自己死后复活证明)作为依据的真理。一个发生于实际经验之中的事件可以让人们凭借一种或者两种方法来认识。一个事件是经验性的,是因为它发生于一个、也是惟一的一个“现在”里,也就是说,一个具体的、实际发生的事件只能实际地发生一次。因此,任何实际的事件要么直接为人们知道确实已经发生,由于该事件共享一个“现在”的人目睹它发生;要么这个事件由人们以口头或者书面形式报导出去。在这种情况下,人们对事件的认识就有了历史性特征,也就是说他们认识的东西是“历史真理”(Geschichtswahrheit)。但是,在更加宽泛的意义上我们可以说(而且十八世纪的哲学确实这么认为),“历史的真理”指的是在时间流逝的过程中发生的任何事件。在这种意义上,一个历史真理所指的不仅是报导出来的一个具体事件,而且还有作为同一类真理之核心的经验本质。从这个观点看问题,一个历史的真理与实际事件指的既是发生于一个特定的“现在”里的经验事实,又是被人们报导的已经发生的经验事实。为使用术语方便起见,我一般会把实际事件里蕴涵的两层含义称为“经验—历史的”含义。可惜,莱辛没有能把“历史真理”的这两层含义区别开来,结果陷入前后矛盾、不能首尾连贯的困境之中。我就要证明,这种前后不一的情况说明莱辛同时接受了理性主义和经验主义范式,而且这种思想失去连贯的现象是莱辛对基督教给予积极评价的重要因素。在介绍莱辛关于历史真理所作的分析时,我们对它的经验—历史的两层含义暂时不作必要的区分,原因是这种含混和模糊正是莱辛观点的核心部分。我们会在适当时候来区分这两层含义。无论如何莱辛都把基督教的启示真理首先看作是历史真理。我们现在要探讨的正是他对历史真理所做的分析。

关于历史真理(在人们眼里它是传递上帝启示的媒介)的本质,莱辛这样写道:

"……当然,人们会补充道,历史真理不能加以证明;但是尽管如此,人们必须像坚信已被证明的真理那样坚信历史真理。

对此我现在回答如下。首先,谁能否定关于那些神迹和寓言的记载顶多像通常的历史真理一样可信?可是,既然它们只是同样可信,为什么人们在运用时使它们一下变得无限地更加可信?

如何使它们更加可信的呢?——人们在它们之上架构起了许多完全不同的东西,不同于人们有权在已被历史证明的真理之上所架构的东西。

如果历史真理不能加以证明,那么,也没有任何东西能够被历史真理证明。

所以,偶然的历史真理永远不能成为必然的理性真理的证明。(U.B.G.K.,Ⅷ,12)

莱辛明确地反对把历史真理当做传递上帝启示的媒介,原因是它们得不到证明。"证明"一词在当时的莱布尼茨—沃尔夫哲学里的定义十分狭窄而且严格。它意味着要用数学方法这个理想的模式十分确定地证明一个命题为真或假。莱辛本人以如下的方法来为"证明"的德文词"beweisen"下定义:"但是,证明在此[应该]取它本来的含义:阐释一个真理同其它已被承认的毫无疑问的真理的联系……"(Axiamata,Ⅷ,193)既然只有理性真理能够在任何严格的意义上得到证明,既然莱辛在把关于上帝的历史真理与理性真理作对比时明显地轻薄前者,那么,十分显然,经得起检验的神学真理就属于理性真理的行列。的确,在《论精神和力量的证据》的结尾处(Ⅷ,15),莱辛把宗教真理比作"有用的数学真理",目的是表明经得起检验的神学真理其正确性并非依赖于它们的历史的本源。一个必然的结论就是:神学真理属于理性的或者必然的真理之列,而且由于永恒性是必然性真理的一个首要特征,[14]所以历史的或时间的本源或本质对神学真理的正确性没有影响。

那么,历史真理之中有什么东西让历史真理得不到证明,而且也不能用来证明神学真理呢?莱辛认为历史真理是"偶然性的"(zufallig),而理性真理是"必然性的"(notwendig)。"偶然性的"这个词在莱布尼茨—沃尔夫哲学里有确定的含义。一个事件是偶然的并不是说它没有发生的原因。即使有神迹这样的事件发生,它们发生也必定是有原因

的。莱辛愿意至少在口头上承认，基督教里的神迹在历史上实有发生，而且它们和任何历史事件一样是可以证明已经发生过的。“偶然的”就是说，尽管某个事物存在有它的原因，但是它的非在（non-existence）并不蕴涵矛盾。[15]例如，基督作为人的存在可能是一个事实，然而即便这种存在从来不曾有过，也并不蕴涵矛盾。基督教正统教义正好认为，上帝绝非必然化身为基督，也就是说，基督及其使命源自于上帝不受必然性驱使的自由。另一方面，认为两个事物都等于第三个事物，而它们彼此却不相等，这就蕴涵了矛盾。所以，“如果两个事物都等于第三个事物，那么它们彼此相等”这样的命题只能为真，就是说，必然是真理。正因为有这种必然性存在，数学真理（如前面引述的例子）才是理性真理。因此，有经验内容的历史真理绝不可能是有关上帝的不变的、永恒的、形而上的真理之源泉。站在这个立场上看问题，我们就不难理解莱辛何以认为由历史证明已经发生的事件或者说由可靠的报导记述的历史事件不足以成为传递启示的中介。无论某个事件多么确定地发生，这种确定性不过只是很大的可能性。莱辛写道：“建立在人的见证之上的启示的宗教不可能在任何事情上提供确凿无疑的担保……”（W. R.，Ⅶ，574）历史报导因为自己的本质使然而不能证明某个事件已经发生，因此，它在本质上有“偶然的”性质，到了这里，莱辛本来应该进一步表示，不仅所报导的事件，而且直接为人们目睹的事件都不可能是关于上帝的真理的本源，原因在于这些事件具有经验本质。莱辛没有作这样的表示，这是很重要的。我就要说明，莱辛没有作这样的表示是因为他对经验范式的态度并不是始终如一的，尽管他的确接受了经验主义范式。

历史真理与理性真理属于两类不同的真理，而且只有一类真理必然会在宗教信徒身上产生“信仰”。在莱辛的思想里，若把历史真理认作是关于上帝的确定真理，那就犯了逻辑错误。这就等于让莱辛这类“有自我意识的思想家”宣布，在只能产生偶然真理的认识本源之处，可以得到关于上帝的一些重要的形而上学概念。这就等于从一个认识范畴跨入另一个认识范畴。莱辛写道：

> “我真心相信，基督——对其复活我无法提出任何重要的史实加以否认——因此他自称是上帝之子，他的门徒因此认为他是上帝之子。因为这些真理作为同一层次的真理完全自然互为因果。

> 可是现在那种历史真理跳跃到一种完全不同的真理层次，要求我以它为标准改造我的全部的形而上学和道德概念，苛求我——因为我不能以可信的见证反驳基督的复活——修改我对神的本质的基本观念；如果这还不是 metabasis eis allo genos，（向另一概念领域的跨越）我就不知道亚里斯多德究竟怎样理解这一短语。（U.B.G.K.，Ⅷ，13－14）

莱辛认为，关于上帝的真理实质上具有形而上学意义，这表明莱辛是在理性主义范式之内思考问题。因为形而上真理可以在严格的理性的意义上得到证明，又因为历史的真理不能证明任何事物，所以，一方面试图阐明和建立关于最高实在（上帝）的观念，另一方面又试图以历史为基础阐明和建立这些观念，这从逻辑上讲就不前后一致了。[16]

由于莱辛渴望获得宗教信仰，而且还由于他认为只有理性真理可以满足绝对确定性的条件，所以，在他看来，想要把宗教信仰建立在历史基础之上不仅毫无意义，也会招来实际的危险。就算基督教里的那些神迹有其历史的实在性，在本体真理的绝对确定性和历史真理的偶然确定性之间仍然存在着一道不可跨越的鸿沟。“（我不能跨越这道讨厌的鸿沟，虽然我作过很多认真的尝试……［Ⅷ，14］）。”在《第二次答辩》里，莱辛写道：“但是，既然这种想法是正确的，而且还十分周详，那就将宗教真理建立在这类奇迹的历史盖然性之上吧！——这才是要说出口的真话！如果我有朝一日能够有如此正确而又周详的想法，那我将失去我的理智。如果我有朝一日会有另一种理智，那我就从不曾有过理智。”（D.，Ⅷ，36）。换句话说，莱辛把理智（Verstand）看作是理性的理解力，而它要理解的只是合乎理性的东西。历史的事物由其本质使然排斥必然性（合理性首要的性质）。由此，如果莱辛要把宗教真理仅仅建立于历史的可能性之上，他肯定就会丢掉了理性（“这就是发生在理智上的事”）。而且，既然“必然性”成为“恒久性”的定义，既然宗教真理揭示的应该是关于永恒的认识（永恒真理），因此想要从历史真理，也就是从“偶然性的历史真理”那里得到宗教真理，是可笑的。莱辛告诫读者：“人们何时才不再将整个永恒系于［历史的］蛛丝之上。”（Ⅷ，37）同样，在《论精神和力量的证明》中，莱辛又提出如下问题：

> 我们所有的人都相信曾有过一个在短时间内征服了几乎整个

亚洲的亚历山大。但是，谁会根据这一信念便要求某种伟大而永恒的、失之便无法弥补的价值呢？谁会根据这一信念发誓永远否认一切与此有争议的知识？我的确不敢。现在，我对亚历山大及其胜利提不出任何异议。不过，其人、其事也可能只是基于时时处处伴随着亚历山大的科里洛斯(Choerilus)的一首诗，正如特洛亚历时十年之围一事所依据的只是荷马的诗而已。(Ⅷ,13)

基督教教义尽管不能决定"有自我意识的思想家"的宗教信仰，但是可以施加有力的影响，这必定归因于宗教教义的内部真理："究竟是什么使我对此[例如对一些具体的教义]负有义务呢——仅仅对这些教义本身。"(Ⅷ,15)。对这个观点莱辛在他的《公理》中作了更详细的叙述。在书中莱辛做的一项工作就是为《圣经》里的合理内容辩护，把它们和经不起检验的历史真实区分开来。在这个过程中，理性范式的另一个特点明显地表现出来。

莱辛在一定程度上运用了葛茨的观点："基督教真理当然建立在自身之上；它坚持它与上帝的特性和意志的一致性，坚持它的部分教义赖以作为自己根据的事件的历史确定性。不过，我们对基督教真理的信念却完全而且仅仅建立在《圣经》之上。"(Axiamata,Ⅷ,178)莱辛因为是在理性范式之下思考问题，所以他错误地解释了葛茨的观点。葛茨认为，尽管一部分由我们理性决定的有关上帝的真理(如他的存在)可以得到确定，但是基督教里的基本真理还是具有历史的性质。历史可以作为基础，让我们认识那些完全不能为人的理性认识的真理，而且这些真理的实质是经验性的而不是理性的。但是，既然莱辛认为关于上帝的真理最好就是关于世界的形而上真理(理性主义范式产生的结果)，那么葛茨的观点在莱辛看来就有逻辑的谬误。他写道：

但愿人们好好想一想！如果基督教的真理部分地(他虽然没有写出这个"部分地"，但他的内容却一定要求这个字)——我再说一遍——奠基于自己本身，即它与上帝的固有特性和意志的一致性之上，部分地奠基于它的某些信条以之为依据的事实之历史确定性之上，那么，从这种双重理由岂不产生一种双重信仰？每一个别理由岂不都有自己的信仰？两种理由中的此一理由有什么必要取借彼一理由的信仰？让此一事用彼一的信仰岂不是懒惰的轻浮

作法？将出自一个理由的信仰延伸到两个理由岂不是轻浮的懒惰？为什么让我对于因其符合上帝的固有特性和意义而必须当成真实者的事物的信仰说成是仅仅由于曾一度在时间和空间上与它们有联系的其他事物取得了历史上的证明？

《圣经》诸书的确提供了基督教信条部分地作为依据的事实，提供事实，这是书籍都能做到的，它们为什么会做不到呢？何况基督教的信条并非全都以事实为依据。其他的信条，正如上文确认的那样，是以其内在真理为依据的。某一命题的内在真理怎么可以取决于它在其中得到表述的一本书的地位呢？这是明显的矛盾。（Axiamata，Ⅷ，179）

葛茨认为，宗教真理的核心从性质上来看是经验—历史性的东西，因而只能在《圣经》里才能找到，而在莱辛眼里，作为绝对真理的宗教真理实质上是理性的东西，因而它正确与否不决定于《圣经》，而只决定于它自己内部的真理。"内在的真理从何得到？从它自身。因此它才叫内在真理，即无须从外部确认的真理。"（Ⅷ，190）莱辛接着解释他为什么要用上一条几何定理："我们必须从[福音书和使徒行传]中汲取什么？是内在真理还是我们对此真理的初步的历史知识？前一种情况非常奇特，正如我之将一条几何定理看成是正确的并非基于它的演示证明，而是它写在欧几里德的书中那样。它出现在欧几里德的书中，可能让人们对它的真理性形成一个先入之见，如果人们愿意这样的话。但出于先入之见而相信真理是一回事，因真理本身的缘故而相信它又是另外一回事……。"（Ⅷ，190）莱辛还提到"基督教合乎理性的性质"。（Ⅷ，192）。

上面已经说过，具备"内在真理"是理性主义范式的一个特征。一个理性真理因为自己有内在的理性而表明自己是理性真理，而且可以为认识者获得，成为他们认识这个"内在真理"的力量。莱辛关于基督徒写道："他们满足于人们早已为他们从《圣经》中引出的教义概念，认为这种教义是真实的，不仅因为它出自《圣经》，而且因为他们认识到，与其它宗教的教义相比，这样的教义更适合于上帝，也更适合于人类，因为他们觉得这种教义让他们得到了内心的宁静。"（Ⅷ，194）。莱辛在上面引述的话里提到了感觉问题，这是有一定意义的，我稍后还会作一些叙述。现在我们只需注意这类真理确实含有认识的力量，可以让我

们认识一个教义内部具备的改善人们道德的作用。(我们不应该忘记,理性主义的世界观认为,认识活动引导人类走向完善。所以,认识基督教教义内部改善人的道德的内容也就是认识理性。)

宗教真理不仅有"内在真理"而且它还是不可变更的、永恒的真理(并不是必然永远为人们认识,而只是永远正确)。莱辛认为宗教真理有恒久的性质,不可由人们任意改变或者创造。反过来说,神学真理不是因为各位使徒传播它们才成其为真理,而应该说,正是因为神学真理是真理,使徒们才传播它们。"不是因为福音书作和使徒传播宗教,宗教才含有真理;而是因为宗教含有真理,他们才去传播它。"(Ⅷ,188)。这个事实不仅适合我们对使徒,也适合我们对上帝的业绩作出评述。"即使是上帝所教导之为真理,也并不因为上帝想这样教导,而是因为上帝的教导是真理,上帝才以此教导人们。"(Ⅷ,188)。宗教真理不是人的意识的随意表现,而是实在之内在和必然结构的反映。[17]

上面的叙述已经表明理性主义范式对莱辛神学思想的影响。这种影响我们只要看看莱辛把神学真理归类为"理性真理"就可以了解一个大概的情况。就我看来,莱辛至少从他写作《理性的基督教》(1754)[18]起直到逝世都信奉理性主义范式(当然不能说他只信奉理性主义范式)。即便在他的《论人类的教育》中,莱辛都把理性真理的发展看作是所有启示真理存在的依据和目的。"启示真理之发展为理性真理是绝对必要的,如果人类要以此获得帮助的话。真理被启示之时,自然还不是理性真理;但真理被启示是为了成为理性真理。"(Erziehung, Ⅷ, 610, §76)因为所有宗教真理的核心在莱辛看来是理性的(以理性主义范式为依据),所以莱辛认为,启示作为对人施加教育的事物只能给予人自己凭借理性能够发现的东西。"并没有给予人他从其自身所不可能得到的东西,它只是给予人他从其自身所可能拥有的东西,不过更快、更容易罢了。同样启示也并没有给予人类人的理性依靠自身所达不到的东西,不过无论过去还是现在,它只是更早地给予人类这些事物中之最重要者。"(Ⅷ,591, §4)

莱辛认为,神学真理是理性真理的一种。依据这个认识,人们看到莱辛在自然的(或理性的)宗教与实证的(positive)(或历史的)宗教之间有些倾向于前者,就不会感到奇怪了。举例说,在《论启示宗教的产生》里,莱辛以符合理性主义范式的方法为自然宗教下了这样的定义:"认识一个神,努力使自己形成关于它的最有价值的概念,在我们的一

切行为和思想上顾及这些最有价值的概念：这是对一切自然宗教之最完整的概括。"（Ⅶ，280）这个定义也必定符合启蒙思想的基本要求，即人的生存目的是以理性的方式认识实在（以及作为最高存在的上帝），而且使自己适合实在的合理性结构（即按照道德规范行事）。这个要求构成自然宗教的核心。"每一个人分别按其力量的大小趋向和归属这种自然宗教。"（Ⅶ，280）。莱辛接着指出，在满足自然宗教要求方面个人能力大小不一，不过莱辛没有说明这是什么缘故。正因为人类不可能实现自然宗教的目的，于是就出现了实证宗教（Positive religion）（这个事实与莱辛思想危机的重要联系，本章下一节会讨论）。既然实证宗教必然出现，它们就有一定的内在合理性或内部真理。不过，所有实证宗教正确及谬误的程度相等。"正确的做法是，在各个方面都必须就各种不同的事物达到和解，以便形成公共宗教中的和谐与统一。错误的做法是，不仅使人们为之而达成和解的东西与本质性的东西并立，而且还削弱和排斥本质性的东西。"（Ⅶ，281）这种"本质"（Das Wesentliche）正是宗教真理的理性内核。然后，在一个没有完成的段落里（将在论述莱辛认识危机的时候将讨论这个段落突然中断的原因）莱辛得出结论："最理想的启示宗教或实证宗教是一种附加于自然宗教的传统成分最少而只对自然宗教的良好作限制最低的宗教……"[13]（Ⅶ，281）从对这个段落最后这句话做的推断看来，莱辛要得出的结论可能是：理想的情况是，如果不存在启示的和实证的宗教，自然宗教的本质力量就不会以任何方式遭到削弱。

既然历史宗教尤其是基督教因为本质使然不可能在一个潜在的信教者身上产生足够的信仰，既然将历史真理混同于理性真理是逻辑上的谬误，那么基督教一贯声言握有"上帝的真理"则必然是荒谬的。总之，基督教正统教理作为一个连贯的思想系统从总体上看无疑是错误的。因而，毫不奇怪，莱辛在写给弟弟卡尔的一封信（2，1774）中把基督教比作"不纯净的水"（unreines Wasser），然后又明确地表示："我们过去的宗教体系是错误的，在这一点上我们完全一致……"（1774 年 2 月 2 日信，Ⅸ，597）的确，从这个观点来看我们似乎有理由认为，莱辛研究神学（或者至少是基督教教义）主要还是把它当作一种策略，为人类理性主导宗教创造条件。莱辛写道："对我的神学，随你怎么讲，叫神学游戏也好，叫神学斗嘴也罢。我的目的与其说在神学，不如说在人的健康理智，这一评价基本上是正确的……"（1777 年 3 月 20 日信，Ⅸ，729）

的确,在另一封写给卡尔的信中,可以说莱辛提到了葛茨一类的神学家与他展开的(das haut - comique der Polemik)"十分可笑"的笔战(Letter, February 25, 1778, Ⅸ,771)。总而言之,莱辛显然不可能接受,也没有接受正统教派视为真理的基督教,原因是莱辛把理性主义范式当作真理的最后评断标准。⑳

C. 经验主义的范式和莱辛思想的危机

如果我们只是依据以上提供的关于莱辛思想的介绍来认识莱辛,那么我们就会得出这样的结论:莱辛的深奥思想表现在莱辛运用理性主义范式来研究神学问题的努力之中。真理,尤其是神学真理,事实上必须具有非历史的性质,更确切地说,它必须走出历史之外才能成为人们信奉的真理。所以,无论莱辛对基督教持何种态度,也无论这种态度对基督教多么有利,他的态度里都至少蕴涵了一点否定的态度,否定基督教真实历史在某种意义上是上帝启示的核心这个观点。㉑这并不是说赞同莱辛这种否定态度的研究者没有人注意莱辛思想中存在的非理性化的倾向(即直接反映出经验主义范式的倾向),而只是表明这样的倾向可以看作是从属于或者依赖于莱辛理性主义深奥思想的东西。一般认为,莱辛把人类非理性的通俗的思想向理性的深奥的思想演化的过程看作是人类智能内在地、纯自然地演化的过程。莱辛关于外在的上帝真正地影响着人类的观点已经让研究者淡化,而他就此所作的阐述都已归人他的通俗的语言之内。㉒

如果对莱辛的著述做一番更加仔细和全面的研究,我们就会发现理性思想范式绝对不是莱辛思想方法中惟一的或者说惟一占主导地位的生长性思想。这一点在他的《论精神和力量的证明》中可以得到清楚的说明。上面已经说过,因为历史真理属于偶然真理一类,莱辛否认它们是传递上帝启示的中介,但是合理的神学真理必定具备"理性真理"的"必然性"。这样看来,历史真理存在着不足,原因就在于它们与理性真理之间有着质的差别。从逻辑上讲,莱辛不仅应该认为,由史实证明的真理(关于事实真理的报导)从本质上说不能够传递上帝的理性,而且还应该认为,由人们直接体验并发生于现在的经验真理同样不能传递上帝的理性。实际发生的事件以及关于它们的报导,其本体成分是经验性的,而经验性的东西必然具有偶然性。经验真理本身不能表现

出必然性。必然性当然就是组成理性的关键成分。

在《论精神和力量的证据》(Ü.B.G.K.)的开篇,莱辛就把人们直接体验到的上帝神迹与有关这些事件的报导区分开来。"我亲身经历的已经实现的预言是一回事;我只是从历史上知道别人声言已经历过和实现过的预言是另一回事。我亲眼看见并有机会检验的神迹是一回事;我只是从历史上知道别人声言看见和检验过的神迹则是另一回事。这大概是无可争辩的吧?对此不会有任何非议吧?"(Ⅷ,10)不过,尽管莱辛接着就否定了把有关历史事件的报导视为产生信仰的手段这样一个观点,但他没有否定人们对上帝神迹的直接体验所起的作用。莱辛写道:

> 假如我生活在基督的时代,在他个人身上实现的预言肯定会使我关注到他。假如我现在看见他施展奇迹,假如我没有任何理由怀疑这些奇迹是真实的,我肯定会对这样一个从古至今出类拔萃的施展奇迹的人产生极大的信任,愿意让我的理智服从于他的理智,而且在任何事情上——只要同样无可怀疑的经验不与他相抵牾——都信任他。
>
> 或者假如我现在还有这样的经历:关于基督或基督教的预言——对其影响力我早已确信无疑——以最无可争辩的方式得到实现;假如我现在还肯定认得出真正的神迹,那还有什么能阻止我听信使徒所说的**这种精神和力量的证据**呢?
>
> 正是在后一种情况,奥利金(Origines)非常正确。他说基督教从这种精神和力量的证据获得一种独特的、神性的证明,它不同于任何希腊辩证法所能提供的证明,因为他所处的时代,"施展奇迹的力量还没有从那些按照基督的律令生活的人身上消失;如果他对此有确定无疑的例证,而且不想否认他自己的感受,那他就必须承认那种精神和力量的证明"。(Ü.B.G.K.,Ⅷ,10)

莱辛认为,偶然性的历史真理与必然性的理性真理存在着质的不同。那么,站在这样一个立场上,莱辛(如果说他的思想是一致的话)就应该否定**直接为人们经历的正在发生的**事件,也否定由人们报导的已经发生的事件蕴含的真理值,因为这两类历史实在由于自身的经验本质使然属于偶然真理的范畴。经验的事物具有经验的本质,所以从本

质结构上而言它们完全不能表现理性(也就是必然性)。因此,从连贯地运用理性主义范式这个角度来看,人们不应该在经验事物面前,在"实有"的神迹面前对自己理性认识规则的使用施加限制(如果这些事物违反理性规约的话)。莱辛的好友门德尔松是一个思想一致的"理性主义者"。在写给毕伦瑞克—沃尔芬比特尔亲王的一封信中,门德尔松解释了他不能接受基督教教义的原因:"根据我的信念,我不能使它们[基督教教义]同理性和我们通过自我意识获得的神性的本质和特性协调起来,因此我不得不拒绝它们——即使我在《旧约》里发现这些教义,我也必定会拒绝《旧约》;即使一个施展神迹者为了证明这些教义,在我面前唤醒几百年来所有人土的人们,我也会这样讲:施展神迹者唤醒了死人,但我不能接受他的教义。"[23]在门德尔松这里,如果经验事物与理性要求发生冲突,那么即便它可以展示短暂的神迹,门德尔松也会加以否定;而莱辛则认为,如果是自己亲眼目睹基督的神迹,那么"我会……产生极大的信任,愿意让我的理智服从于他的理智,而且在任何事情上……都相信他"。(Ⅷ,10)莱辛实际上已经表明,由人的感观在现在直接感知的经验事物是(Beweis des Geistes und der Kraft)精神和力量的证据,也就是说,相对于合理的神学真理而言,它具有绝对的确定性的东西。依据这个观点,由人们直接体验的经验事物和报导的经验事物在确定性上面的差异不是一个质的或逻辑的差异,而只是一个量的差异。莱辛并没有表示,经验事物是否实有不能由历史证明,而只是认为,历史不可能证明一个过去"实有"的经验事物确实存在,就像一件直接的经验事件一样具有理性的征服力量。谈到正在经历的事件与经报导已经发生的事件之间的差异,莱辛写道:

> 原因在于,这种精神与力量存在的证据到现在既不能作为精神也不能作为力量的证据,而是降为人关于精神与力量存在的证据。
>
> 原因在于,关于已经应验的预言的报导不是已经应验的预言,关于神迹的记载也不是神迹。后者,即在我眼前发生的神迹可以直接作用于我;前者,即关于已经应验的预言和施展的神迹则是通过一种已经消除了它们一切力量的媒介起作用的……
>
> 这种证明之证明现在不在考虑之列,既然一切历史确定性现在太过脆弱,不有取代这种不在考虑之列的显而易见的证明之证

明，怎么能够苛求我以相对说来很弱的理由，像一千六百年到一千八百年前的人们以最有力的理由相信这些不可理解的真理呢？

抑或我在可信的历史撰写者那里读到的与我亲身经验的都无一例外地对我有着同样的确定性？（Ü.B.G.K.，Ⅷ，11－12）

两类经验真理之间的差异不是“必然性”与“偶然性”、“合理性”与“经验性”、“形上性”与“实际性”之间的差异。这种差异事实上是两种真理有无额外力量的差异。由人们直接经历的事件有额外力量，因而对经历者的影响大于由人们报导的已经发生的事件。回顾一下休谟这类纯经验主义者定下的关于真理的最终标准，或许可以增长一点我们的见识。在休谟看来，真理的最终标准是一个事物影响主观性的生动力量的大小。休谟写道：

我能够肯定在背离所有传统观念之际，还是在追求真理吗？尽管最后凭借运气我或许能够发现真理的足迹，但是我用什么标准来区别真理呢？即使作过一番缜密的理性思考，我也无法说明为什么要用它作为衡量的标准，也无法说明心中为什么会产生一个强烈的愿望，要用这样的一个标准衡量出现在眼前的事物。经验是一个原则，它要求我把过往的事物多次地重合起来；习惯是另外一个原则，由它使然我必定可以预测将来会出现同样的事物。经验和习惯携起手来作用于我的想象，让我以一种十分强烈而又生动的方式形成某些观念，而其它一些观念的形成我则不会给予同等的重视。没有这种生动性的品质（大脑借以让一些观念而不是另一些观念活跃起来的东西）……我们则不可能就任何观点达成一致的意见，也不可能让我们的视野超出于几个直接作用于我们感官的事物。[24]

历史被看作是对发生的事件所作的报导，因而在莱辛这里它完全没有“以强烈而生动的方式”作用于感官的品质。所以，莱辛在这里提出的神学真理的标准是经验主义的标准。

莱辛对历史真理按照双重的标准进行评价，这就使他的研究工作里出现一个即使不算明显的自相矛盾，也算前后不一的问题。[25]一方面，莱辛明确地表示，历史真理等同于“偶然真理”，任何把神学真理建

立在历史真理基础之上的作法，从逻辑上说都是试图让事物(metábsis eis allo génos)向另一概念领域的跨越。另一方面莱辛又表示，如果是他本人亲眼目睹了神迹发生，那么他会十分乐意地放弃自己的理性而听从历史真理的引导。但是，莱辛放弃理性而听从于偶然真理(就算恰好是直接经历而不是经由别人报导的事件)在逻辑上同样是让一类事物转而等同于另一类事物的作法。[26]这就是说，上面分析到的莱辛的一些论述(表现出理性主义范式)同样也可以在经验主义范式的基础上来理解。但是，如果要这样来理解，人们就会提出一些问题，而且得出的结论也很难与莱辛神学真理等同于“理性真理”的观点相协调。举例说，莱辛曾表示，他和别人一样相信亚历山大大帝实有其人，而且还曾征服整个亚洲，但莱辛又认为，谁也不愿意把这样一个历史的信念当做某个永恒事物的基础。这个见解似乎表明，莱辛拒绝把历史上亚历山大确有其人这样的信念看作是神学信仰的基础，而且认为这样的事实真理是“偶然真理”之中的一个例子。因此，这一类真理因为自身性质的缘故不可能产生宗教“信仰”。但是，莱辛接着又表示，无论自己多么相信亚历山大确有其人，亚历山大仍然可能是克里利斯(Choerilis)*这样的诗人创造出来的人物。这个见解似乎又建立在经验主义的立场之上。也就是说，人们不把历史上亚历山大确有其人的信念看作是宗教信仰的一个正确的形式，原因不在于亚历山大及其业绩本质上具有经验的实在性，而是在于历史的报导不可能如同直接经验一样以不容置疑的力量作用于人的意识。然而，这个结论必然还是建立在经验主义的范式基础之上的：如果莱辛生活在亚历山大大帝的时代，而且亲眼目睹了他的各种业绩，莱辛会乐意让那些业绩成为自己神学思想的基础。当然，这是荒谬的。在莱辛生活的时代，不会有哪个正统派教徒会把历史上亚历山大确有其人的信念当做自己宗教信仰的基础，原因是亚历山大的生活不是宗教的生活。不过，如果以基督来替代亚历山大，就有了不同的结论。例如，假设我们用基督来替代莱辛下面论述里的亚历山大：“我们都相信有一个曾经有过一个在短时间内征服了几乎整个亚洲的亚历山大。可是谁敢根据这一信念要求某种伟大而永恒的、失之便无法弥补的价值?”(Ü.B.G.K.Ⅷ,13)那么莱辛上面的论述就成为：“我们都相信基督确实生存过；基督表明自己是上帝之子，而且以

* 克里利斯是古希腊雅典悲剧诗人，生活在公元前四世纪。——译注

自己复活的事实证明自己的宣示无可置疑。然而,谁愿意把一个有永恒价值的东西建立在这样一个信仰之上呢? 一旦有失,就无法补偿。"如果说人们对基督复活之类事件的直接经验成为关于上帝与人类的最终真理的可靠基础,那么(依照莱辛接受经验主义范式的程度而言)人们就不能够仅仅因为这一类事件不是理性真理而完全不相信它们有神学价值。但是,莱辛写道:

> 我从历史上对耶稣唤醒死者一事提不出任何异议,我因此就必须承认上帝有一个与他具有同一本质的儿子吗? 我无力对关于后者的证言提出异议,这与我必须相信我的理性所反对的事情的义务有什么联系?
>
> 如果我从历史上对整个基督从死亡到复活无可非议,我因此就必须承认,正是这个复活的基督是上帝的儿子吗?"(Ⅷ,13)[27]

不过,如果莱辛直接经历过这类事件,他或许会放弃理性,相信"[他的]理性拒斥的东西",而且得出结论基督即是上帝。但是,莱辛还是反对根据基督复活及其它一些神迹而相信基督就是上帝,因为这样一来就会形成一个让"事物从一个类别转化为不同的另一类别"的局面,(Ⅷ,14)也就是说,从一个认识类别错误地转人另一个认识类别。然后,莱辛马上针对自己反对基督有神性的立场设想出一个相反的论点:"人们自然会说:正是这个基督正是你从历史必须承认的这位,唤起死者、自己从死亡复活了的基督亲口说过,上帝有一个同样本质的儿子,而他就是这个儿子。这讲得太好了! 只是基督说过这些话一事并不被认为在历史上是确定的!"(Ⅷ,14)这里,莱辛又转回到经验主义的范式,而只要基督的神迹建立在直接经验的基础之上,经验主义范式就不会反对基督即是上帝的信仰。莱辛的思想出现混乱已是显而易见的了。

莱辛反对建立在历史基础之上的宗教真理,认为这是试图让"事物从一个类别转化为不同的一个类别"。我们暂时可以把莱辛的这个反对立场搁置一边,只来谈一谈莱辛仍然以经验主义范式为基础的观点,也就是历史报导中的经验事件就数量而言不足以产生宗教信仰这个观点。由这样一个观点,是否能够得出这么一个结论:相信这些经验事件"可能"发生的信念与相信这些事件不曾发生的信念应当有相同的价

值,并且都对人的意识产生相同的作用(虽然完全说不上什么作用)?换句话说,尽管人们相信的历史上实有发生的某个宗教事件从本质上而言对此时此刻的"现在"不能说是绝对可信的,但是,我们可以因此认为这个宗教事件实有发生的信念对目前的"现在"就不能而且不应该有任何影响吗?历史事件,甚至还有那些神迹是不是一长串散乱而昏暗、因而总体上彼此孤立的实体呢?(如果人们一贯运用经验主义的范式,似乎就会表明这一点。)这个问题还可以用另外一种方式提出来:即或发生在一个过去的"现在"里的经验事件,它不能在此刻的"现在"以无可怀疑的确定性影响人们的思想,难道我们就不可以说,这个经验事件在那个久远的"现在"对于人们产生宗教信仰是必需的东西,而且又因为过去总是对现在有一定的影响,所以这个事件对此刻的"现在"总有那么一点必然的影响?莱辛对这些问题的回答,在探讨莱辛关于基督教的肯定评价时候会作出交代。不过,如果我们要理解莱辛对于基督教的认识,我们首先还得分析莱辛"思想方法"中出现的认识危机的本质。

D. 经验主义范式对莱辛人类学的影响

受到理性主义影响的启蒙运动,其总体的思想观念包括三个方面:1)实在是合理性的;2)人有发现实在合理性的认识能力,以及3)人凭借自己对实在的认识可以实现自身理性的目的,也就是按照道德的要求行为处世。总之,人的认识的以及道德的力量十分强大,足以引导自己沿着道德完善的道路前进。当然,在整个十八世纪,人们对人类理性探索实在的能力也提出了怀疑。[23]值得注意的是,莱辛成年时期最初几年出现的认识危机,其实质表现出启蒙思想运动总体思想观念存在的不足和缺陷。[24]最能清楚地表现出这一危机的莫过於莱辛青年时期创作的一首没有完成的诗《宗教》。(1749,I,201-209)

在这首诗里,莱辛想要把人之自我的内在秘密揭示给自我,以此来促进宗教的发展。"人们不要以为,当诗人似乎失迷於自我认识的迷宫之中时,他就看不见自己的对象了。无论何时,自我认识都是通向宗教的捷径,我还补充一点:它也是一条最可靠的路"(R.I.201)。莱辛求助于"自我认识"(Selbsterkenntnis),而不是客观的形而上学分析,这就显示出十八世纪思想领域已经初露端倪的哲学—神学危机。莱辛关于

发现自我意识的方法论实质上是经验式的和观察式的。莱辛不像鲍姆加敦那样写出一部哲学专著论述意识的本体结构。莱辛的方法与一个信奉理性的心理学家使用的方法不同。莱辛只是观察，也就是说把"经验的"目光投向人的自我意识，然后报导自己发现的东西。他的发现的东西是罪恶、无知、混乱和痛苦。"人们把目光投入自身之内；将人们所知道的一切像是并不知道的那样搁置一旁；突然，人置身于那不可穿透的夜里。人们回到了自己生命的第一天。人们发现了什么？一种与牲畜相同的降生；是的，不论我们的骄傲会说些什么，这是一种更可怜的降生，随后便是没有精神，没有感觉的岁月，关于我们是人的最初证明，是我们通过我们所发现的置入我们身上的罪恶提出的，我们发现被置入我们身上的罪恶比美德更加强而有力。"(I，201 - 202)莱辛认为，对人的内心作一次实际的观察就会发现，人的心灵"在浓密的黑暗之中"(in einer undurchdringlichen Nacht)，这样，人的心灵就必定包藏着邪恶。这个观点让莱辛陷入了神辩论里的一场危机；在理性的世界里怎么会存在邪恶呢？"这是怎样一副景观呀！在整个人的心灵里除了罪恶再也找不到别的什么。心出自于上帝吗？心出自于一个全能智慧的上帝吗？——这煎熬人的怀疑！"(I，202)莱辛认为，既或人类不能按照道德标准行为处世，上帝把他们创造出来也是让他们认识和了解道德的。"但我们的精神或许更有神性。我们或许是为真理而被创造出来的，因为我们之被创造并非为了美德。为真理，它何其繁复？每个人都以为拥有它，每个人之拥有它又不一样。不，我们那一部分只是谬误，妄念便是我们的知。"(I，202)总而言之，人似乎还是认识黑夜之因。

我投向我自己的第一道严肃目光，
给我惊诧的心蒙上重重忧伤。
迷失于自我的我看不见、听不见、感觉不到；
我身处纯然黑夜，我期望纯然光明，
二十年过去了，——我还不曾看见我自己！
我惊恐地呼唤，却仍像廊柱那样直立。
我对我之所想错误而又可笑；
我几乎不相信我是我，我对我自己之知是如此少。
该死的经院智慧！你们这些聪明傻瓜的荒唐经！
我就要因你们而失去我自己，如同失去我的光阴。

既然人类的知识仅是妄念。
你们教予人者便是骄傲心态，他更多知而更少推理。
他满腹谬误，却梦想建立学术广厦，
他为梦想而骄傲，容不得清醒的怀疑。
固执是他的荣耀，研究是他的敌人；
谁要让他改弦易辙，谁就是要他的命；
从谎言堆砌的山丘骄傲地俯视：
自然、精神和上帝统统一览无余。
我为什么在？我是谁？我在哪里？
为了幸福。人。在大地上。
模糊不清的答复，大概只能让儿童满足！
人是什么？幸福是什么？他游荡的所在大地是什么？
请向我解释你们的答复；然后告诉我，人将成为什么……
（R.，I，203－204）

让莱辛感到苦恼的倒不是人类对任何东西都没有认识。康德出现认识危机之后，便竭力想要把牛顿力学建立在一个稳固和可靠的基础之上，而莱辛对认识论问题本身则兴趣不大。他留意的是那一类可以引导人类走向更高的道德境界的认识，因此他把兴趣放在将上帝看作是实在基础的认识上面，放在关于人类如何与上帝交往的认识上面。莱辛感到苦恼，是因为他认识到，人类无论从自然科学里面得到了什么认识，无论得到了多么深奥的认识，都不能让自己变得更加道德一些！在《关于胡亨特兄弟会教派的思考》里面，莱辛写道，科学革命带给人类的成果从来都算不得伟大，尽管科学革命是由莱布尼茨和牛顿这样的人们掀起的。"（牛顿和莱布尼茨）在揭示新的真理方面永无止境。他们能够在最小的空间用几个带符号的数字澄清秘密，而亚里斯多德为此恐怕要用一大堆卷帙。所以，他们的头是装得满满的，心却是空空的。他们将知识引向最遥远的空间，同时情感却让他们对知识的狂热罢黜至牲畜脚下……以知识来衡量我们是天使，以生活来衡量我们则是魔鬼。"（Ⅶ，188）在《宗教》这首诗里，莱辛对认识不能给人类带来实实在在的影响也多有抱怨。

我通过你们认识上帝，你们这些以色列的迷路羊，

你们的智慧使迷惘的精神更加迷惘。
你们徒劳地为我增强意志的自由力量!
我愿,我愿,……可是我品德不良。
你们徒劳地为我作出严厉的裁决。
我知道一切罪恶,可是我怎能全都避免?
科学培养的强大精神在此毫无效验,
推理从不曾摧毁我心中的邪念。
(I,207)

总之,在年轻的莱辛看来,人是一个不解之迷。"人?他从何而来?说他是神明他还不足,说他是偶然生灵却又有余。"(I,202)

莱辛发现人类置身在一个可悲的境地。人类的心灵充满了恶,而这些恶是意志(也就是在大脑指挥下的意志)控制不了的。除此而外,人类的认识能力还十分低下,不能够发现真理,或者说,即便能够确认一项科学真理,也不能发现人类走向道德完善所需要的真理。在探索终极关怀的问题上,人类的认识力量同样显得非常缺乏,难以让人类得到促使他们道德更加完善的认识。总而言之,年轻的莱辛对启蒙思想的基本信念抱有怀疑,这个信念是:人类在精神生活上有活力,就在于他们在认识活动中能够发现实在的合理性或者生存的终极意义,而且能够凭借获得的认识实现道德完善的目的。[39]在我看来,尽管莱辛在成年的大部分时间里从来不曾怀疑神学真理的本质由理性真理构成,但他好像同样不曾怀疑人类的认识力量十分有限,因而不能在不凭借外力帮助的情况下完全掌握实在的合理性,也不能把人类"现实的"生活完全而彻底地转变成这种本体理性的表现形式。莱辛对人类认识和实践能力表现出的怀疑,不是从他的抽象的原则中演绎出来的结果,而是凭借着直觉获自于实际经验的东西。无论人类认识的本质多么直接地来源于实际经验,他们在认识的领域里还是软弱无力的。这种"源于实际经验"是人类认识上的不足之处,它让莱辛在关于人类的论述里提出了前后不一的见解。对这些见解我要按照它们提出的先后顺序做一个简单的分析。

第一,在《关于胡亨特兄弟会的思考》里,莱辛提出:人的生存目的是要实实在在地生活而不是要作理性的思考。"人之被创造出来是为了行动而不是为了牵强附会地论辩。"(Ⅶ,186)莱辛的意思不是说人类

根本就不应该思考，而是说人类的思想活动满足自己实现道德完善的需求就足够了。谈到有智慧的人要具备的认识，莱辛表示："他的一切告诫和教导目的在于惟一一种能够给我带来幸福生活的东西，即美德……要认识到，自然之美妙和奇迹不过是伟大的创造者最可靠的证明。"（Ⅶ，193－194）从《关于胡亨特兄弟会的思考》可以看出，莱辛之所以感到苦恼，是因为人类似乎从本质上说不能够处理好获得认识与实现道德完善之间的关系，而处理好二者之间的关系已经成为不可能达到的理想目标。

人被创造出来是为了行动而不是为了牵强附会的论辩。但是，正因为他们不是为了后者才被创造出来，他的心之所系更多在后者而很少在前者。他们的恶总是做他不该做的，他的蛮勇，总是做他不能做的，他——人应该让谁为自己设置限制吗？幸福的时代，那时最道德的人就是最博学的人！那时一切智慧就在于简洁的生活规则！那些时代是太幸福了，因而不可能长久存在……（Ⅶ，186）

为什么这些时期不能延续更长（比什么更长？）呢？没有回答！人类注定要失去自己早期朴素的认识而陷人过于繁杂而又错误的思考活动之中不能自拔。到这里莱辛与启蒙思想范式的分离是再明显不过了。启蒙思想家们寄希望于人类理性的认识力最。人类的认识能力是他们必须获得的一种，也是惟一的一种能够引导自己走向完善的力量。在莱辛这里，人类想要获得认识的愿望又正是导致自己堕落的根源。在评述莱辛的《浮士德》这部已经部分完成的作品（没有保存下来）时，冯布兰肯伯格（Hauptmann von Blankenburg）谈到了一个问题，而这个问题正是莱辛认为的存在于浮士德身上的缺陷。《浮士德》一开场是一群魔鬼在商议各种计划。

> 您且想一想，一个像莱辛这样的人是多么善于使用这类素材！——群魔中最后出场的一个向大家报告：他终于在世间找到了一个无法对付的人；此人没有激情，没有缺点；随着对这一消息的进一步考察，浮士德的个性越来越清楚地展现出来；当问到他的所有欲望和嗜好时，魔鬼最后答道：他只有一种欲望，只有一种嗜好；那就是不可抑制的渴求科学和知识——"哈哈"魔鬼的首领叫道，"那他就是我的了，永远是我的，比他有任何别的激情更保险！"（F.II，561）

在《关于胡亨特兄弟会的思考》里面，莱辛对认识活动中出现的这种趋势也发出了叹息，认为人的"牵强附会论辩"的倾向会引导人类偏离上帝的真理而去追求次要的真理，最终会走向道德堕落。在《宗教》这首诗中，莱辛干脆把人类靠理性能够得到的真理称之为错误的东西。"每个人都以为拥有[真理]，而每个人之拥有它又不一样。不，我们的那一部分只是谬误，妄念是我们的知。"人类的境遇看来确实可悲。他们身上的那股想要认识世界的欲望只会引导他们偏离其应该认识的真理，而且还会把他们禁锢在"空想"(Wahn)之中。

在认知力量与道德力量之间，人为何无法保持必要的和谐，而必然要用追求知识的徒然努力来损害自己？正如前面提及，莱辛对此并未做出解释。在确定莱辛思想危机的本质时，我们要特别注意在历史和人类发展的背景下面来考虑人类的认知缺陷。莱辛是否认为，历史上的"初民"真的拥有道德—认知的完美和谐，在历史进程中失去了这种和谐？抑或，人类的缺陷(没有这种和谐)是人类本质结构的构成要素，因而历史中的人从来没有真正拥有这样的和谐？更重要的是，莱辛用什么样的思想范式来处理这些问题。根据洛弗乔伊的见解，欧洲启蒙思想的首要原则是同一性原则。"这是启蒙思想这种普遍传播、无处不在的哲学思想的首要原则。一般认为，理性在所有人身上显然是同一的；因此，理性的生活是排除多样性的生活，这个结论无论含蓄地还是公开地表达出了来都会是如此。观点和兴趣存在不同就证明存在谬误……人们在宗教、道德和社会工作等领域进行改良，其目的和文艺批评家的目的一样都是要让人类及其信念、爱好、活动以及习俗服从统一的标准。"[31]一当我们把对实在和人性的这种理解运用于人类的历史，尤其是早期人类的生活，我们就会接触到拉夫基欧伊所称的"理性主义的原始主义"。洛弗乔伊写道："这种理性的总的逻辑表明，'理性的'或'自然的'真理既然有普遍的意义就必定既为最早、最质朴的人类所充分认识，又为其他时代的人类所充分认识。而且，更加重要的是，早期的人类要比后来的人类更好地认识理性真理。这是因为，早期人类的思想还没有受到各种'偏见'的侵蚀。那时还没有传统，还没有固定的社会形式限制人类常识的作用。按照这种理性主义的见解，人类是有普遍相同而又一致的宗教信仰可以共享的，不过在历史的进程之中现代各个文明的民族逐渐地发展出纷繁复杂的宗教信仰和礼仪，把人类

共有的、普遍的信仰掩盖了起来，让它们变成模糊不清的东西，而这些东西必定是十分生动和清楚地展现在早期人类的面前的……”[②]这样说来，在人类普遍理解和接受的早期宗教之后出现的繁杂的信念，必定摧毁宗教里的不可或缺的成分，或者使它们黯然失色。“理性主义的原始主义”说依据的是非历史的、主张用静止的观点看待人类历史的人类学理论。历史就是有发展（演化），也是向越来越恶劣、越来越偏离普遍而正确的理性的方向发展。莱辛本人似乎赞同启蒙思想的这个范式，这在他谈论过去的幸福时代的言语里表露出来。“幸福的时代，那时最道德的人是最博学的人！那时一切智慧在于简洁的生活规则！”（G.ü.H.，Ⅶ，186）[③]莱辛甚至断言，亚当拥有人类获得完善所必需的认识与道德的和谐统一，不过这种和谐统一亚当的后代及其后代的后代没有维持下来。“人们应回到远古时代。亚当的宗教多么简单、容易，有生气！可是又持续了多久？他的每一个后代都按照自己的见解给它加进某些东西。本质的东西被淹没在专断命题的罪恶浊流里。人人都不再忠于真理，只是程度不同而已……”（Ⅶ，189）这样说来，莱辛对人类作出阐释，依据的似乎是启蒙思想的一个重要的原则。不过，另一方面莱辛又认为，实际生活之中的人类（除开亚当之外的所有人类）没有普遍一致的、可以让人类走向道德完善的认识。这又完全是一个经验主义的观点。也就是说，当莱辛用经验的、历史的眼光探索人类的心灵时，他发现人类心灵中道德上的不完善与想要扩展认识视野的欲望竟然结合起来构成了一个整体。这个整体从结构上说来似乎就是每一个人的“原始”的状态。莱辛认为，亚当是历史上的第一个人，他有这样的完美的存在。如果撇开这一点不论，那么莱辛实际上是在表示，人类——如其最初所是——从童年到成年在认识方面和道德方面都处在迷茫之中。而且，如果我们自始至终都用这样的观点来看待人类，把他们看作历史的存在，那么我们肯定就能够得出这样一个结论：原始时期的人类即使在生理上已经发育成熟，而且有了健壮的体格，他们在认识上也同样是缺乏力量的，因为在那个时期没有哪一个人物已经十分成熟、十分富有力量，足以教导“原始的人类”如何行为处世。从这个观点来看莱辛关于亚当的论述，我们可以看到，如果要对这些论述作一番认真的分析，就有一个前后不一的问题，因为它们可能含有把非历史范式里的“理性主义的原始主义”概念套用于人类历史的倾向。在《论人类的教育》里，莱辛尝试重新阐释基督教原罪说，近乎把最早出现的人类看做

是真正"原始的"人类。莱辛写道:"如果一切最终向我们证明,人在其人性之最初和最低级阶段根本不能控制自己的行为,让自己遵守道德律法,那又当如何呢?"(Ⅷ,609-610,§74)莱辛承认,在认识上人类是最缺乏力量的,而这个性质正是人类存在的必要组成部分,结果,这就使得启蒙思想关于人性的非历史的、静止的概念实质上失去意义,而不管莱辛在形式方面多么维护理性主义范式。

无论莱辛在《关于胡亨特兄弟会的思考》里表示的人类在认识上缺乏力量的观点会给人们带来多大的困惑,莱辛实际上还是认为:1)人类总会因为自己本质的缘故必然扩大自己认识的力量;2)人类内在的或至少首要的生存和发展的环境,无论从每个个体的人的人的情况看来还是从人类历史的角度看来,必然笼罩在黑暗之中,不为人类所认识;3)有这样的环境存在就必定伴随有人类道德不完善这个事实。那么人类认识上的黑暗的路径由那几个部分组成呢?它又如何让人类有了道德上的不完善的呢?人类为什么会有认识上的缺陷,又如何弥补这些缺陷呢?这些问题莱辛没有探讨,甚至没有以问题的形式提出来,而对其中的一个最重要的问题莱辛甚至没有提到。这个问题是:人必然会有的想要获得理性认识的天性会对人弥补自身认识和道德缺陷的活动产生什么影响,而且这种天性是否会成为人以后的完善道德的组成部分?读者还记得,在莱辛创作的《浮士德》片断中,魔鬼认为他可以拿到浮士德的灵魂,因为浮士德想要得到知识的欲望不能满足。然而,莱辛认为,结局不应该是悲剧,或者更恰当地说,人有认识的能力不应该是自己毁灭的原因。"'不要洋洋得意',天使对他们[魔鬼们]喊道'你们并没有战胜人类与科学;神并没有给种种本能冲动中之最高尚者,以致使他陷于永恒的不幸……'"(F.,Ⅱ,561-562)

第二,在探讨理性主义范式对莱辛神学思想产生的影响时,已经提到,莱辛在《论启示宗教的产生》里面表示,与启示宗教和实证宗教相比,自然宗教更好。进一步的论述指出,如果对这个片断著述最后一段作个推断,就可以得出下面的结论:如果出现一个没有实证宗教的状态,那么这种状态就是最好的一种状态,因为在这种状态下自然宗教可以获得最充分的存在。这种状态也就是莱辛在《论人类的教育》里预言会出现一种状态,也就是"一种新的永恒的福音的时代"。(Ⅷ,612,§86)每一个人都应该依据自己能力大小促成这种自然宗教得到实际的存在。人们有理由认为,自然宗教里蕴涵的人类认识看来一定是远

古时期亚当的智慧里有的认识，也就是那种可以引导人类走向道德完善的认识。“认识一个神，努力让自己形成关于他的最有价值的概念，在我们的一切行为和思想上顾及这些最有价值的概念：这就是一切自然宗教之最完整的概括。”(Ü.E.G.R.，Ⅶ,280)“理性主义的原始主义”范式表明，原始的人类可能有十分纯净的自然宗教，而随着历史的发展逐渐增加的各种观念则会让它蜕化变质而不是日臻完善。至少从莱辛著述的字面上看来，莱辛也是赞同这个范式的，其理由是：依据莱辛的看法，亚当有完美和谐的宗教生活，他的智慧也就是他的美德，而他的后代由于不断受到诱惑而要去思考，要去拓展自己认识的视野，结果就不能维持亚当那时的缘始的状态。为什么亚当的后代不能够维持自然宗教的原状呢？莱辛没有回答这个问题。另外，如果把莱辛关于亚当的论述搁置一边，那么我们就会看到，莱辛显然是认为人类从来不曾有过能够引导他们走向道德完善的认识，而不是认为人类从已经拥有这种认识的状态渐渐地堕落，因为人类的自然或“原始的”状态是人类认识上没有力量的状态。这个观点在《论启示宗教的产生》里面也反映出来。

莱辛表示，所有的人必须促使自然宗教成为现实，然后莱辛又表示，人们不可能完成这个任务，而正是由于人类没有这样的能力才有了实证宗教。“但由于这个标准在每个人那里大概不一样，因而每一个人的自然宗教也不一样：所以人们认为，必须防止这种不同性在人与人的社会联系的状态中，而非在人的自然的自由状态中可能造成的弊端……这就是说，人们必须在自然宗教中——它不具备在人群进行普遍同等的实施的能力——建立一种实证性宗教……”(Ü.B.G.R.，Ⅶ，280)启蒙思想家们一般认为，理性多少是由人类普遍拥有的东西，而莱辛则认为，人类没有能力拥有这种普遍同等的实施性(eine allgemeine gleichartige Ausübung)而这个缺陷就是实证宗教出现的原因。的确，正是因为人类完全不能以纯理性的方式实现自然宗教，或许还因为人类不能缺少宗教，莱辛得出了下面的结论：实证宗教是“不可或缺的”。“由于实证宗教的缘故，自然宗教在每个国家分别依其自然情况和偶然情况得到修正；我将这种实证宗教之不可或缺性称为它的内在真理，它的这种内在真理在各个宗教那里同样伟大。”(Ⅶ,281)。虽然莱辛合理地解释了实证宗教必定而且确实已经出现的原因，但他没有完全解释清楚为什么它们“不可或缺。”对什么东西而言“不可或缺”呢？我们会

说，如果一个感到酷热难当的人流汗是他大量运动必然产生的结果，那么"流汗"就是这个人保持身体健康"不可或缺"的结果。那么，实证宗教的起源对于人类要获得道德的完善是怎么"不可或缺"呢？如果人类宗教生活的最高形式是信奉自然宗教，而实证宗教总是在削弱和限制自然宗教，那么又怎么可以说实证宗教是"不可或缺"的呢？除非我们认定，人类在实际的宗教生活里绝对没有可能实现自然宗教，因而实证宗教是我们可望得到的最好的宗教。但是，这样一来就会把人类置于一个非理性的世界里。我认为，莱辛到这里没有写下去，一个可能的原因是莱辛在写这部著作时已经不能解决上面的问题。

莱辛不仅没有充分解释清楚实证宗教不可能缺少的原因，他甚至根本不打算说明人类为什么从本质上说不能够按照自然宗教的要求行为处世。在《关于胡亨特兄弟会的思考》里面，莱辛表示，人类想要投身于认识活动中去的天性与其说是理智本身有的东西不如说是经验的产物。同样，在莱辛看来，人类没有能力实现自然宗教也是一个经验的事实。不过，莱辛还是部分地揭示出人类认识上的缺陷蕴含的内容。理性宗教对人类的要求是，他们必须认识上帝，必须建立有关上帝的最相称的概念，而且必须根据这些概念行为处世。人类从本质上而言没有能力完成这个任务，其原因必定是人类不能够为自己建立起关于上帝的"最得当的概念"（die wurdigsten Begriffe），不能够建立起可以作为自己现实生活基础的概念，或者说，人类关于上帝的概念必定是含混的和不全面的。而这种含混到底是什么，莱辛没有完全说明。然而，现在已经十分明显，人类处于困境之中，一方面是因为人类过于急切地想要扩大自己的认识视野，或者说是因为人类天生就要追求理性；另一方面，让人不解的是，人类现在的困境又要归咎于人类缺乏足够的认识能力，也就是说，人类关于上帝的观念（人的认识活动就靠这种观念组织起来）模糊不清。既然上帝在理性主义者眼里是宇宙合理性的本源，那么认为人类缺乏关于上帝的正确概念，就等于表示人类不能够认识蕴涵着意义的合理性或者说作为意义基础的合理性。实证宗教削弱和限制自然宗教，而且实证宗教本身是人类认识力量不足的结果。所以，人类认识力量是贫乏的，而且他们关于上帝的观念是有局限的。

莱辛认为人类不能建立起正确的关于上帝的观念，由此我们还可以得出另一个值得注意的结论。在理性主义者看来，认识就是认识有普遍意义的事物。有普遍意义的事物是适合于所有时代和所有地方的

事物。正因为如此,启蒙思想家们才会一致认为:“任何事物如果只是让一批具有特定年龄、种族、性格、传统或者境遇的人们来理解、检验或者肯定,那么在理性的人看来就没有真理或价值,也没有意义可言了。”[9]很多启蒙思想家们长期地运用这个范式于神学研究中,其结果,他们否定了启示宗教。莱辛否认人类有力量实现自然宗教,也否认人类在现实的、历史的生活里有力量展现普遍的理性。因此,在莱辛看来,实证宗教的必需性之中一个关键的成分可以由上面说过的那句话显示出来:“由于实证宗教的缘故,自然宗教在每个国家分别依其自然情况和偶然情况得到修正……。”总之,莱辛承认,除开某些个别情况(参见 Erziehung),对人类总体而言自然宗教从来不曾有过。迄今为止,所有的宗教都是实证宗教,而且这些宗教彼此区别,不能表现出相同的特征。无论莱辛多么认为每个个人的理想应该是实现人的普遍的人性,他还是知道:生活在现实和历史之中的人没有完全实现这个理想。在著名的《对共济会成员的谈话》(Gespräche fur Freimäurer)里,莱辛让佛尔克(Falk)这个代言人说出:要与他人共同生活,就要有国家。不过,佛尔克不相信可能出现一个表达全人类意志的超级国家,原因正是人与人之间存在着差别。佛尔克阐述了他的基本原则:

> 这就是说:如果现在一个德国人遇到一个法国人,一个法国人遇到一个英国人,或是情况相反,那就不再是一个纯粹的人(一个普遍意义上的人)遇到一个纯粹的人,因其天性相同而相互吸引,而是一个这样的人(一个展现出个体的而非普遍的兴趣的人)遇到一个这样的人。他们意识到彼此有不同的倾向,这就使他们在各自发生任何联系和分担最微不足道的事情之前,已经彼此冷淡、拘谨和猜疑了……
>
> ……并非作为纯粹的人对待纯粹的人;而是所有这样的人对待为自己争取某种精神优越性并在此基础上建立自然人大概永远也想不到的权力的这样的人。(E.F.,Ⅷ,559-560)

总之,莱辛的基本的政治思想范式是:“情况就是这样:——现在让你看看市民社会完全与其目的背道而驰所造成的的第二个不幸。它不让人们彼此分裂,就不能让他们联合起来;它不加深人们之间的鸿沟,不在人们之间筑起隔离之墙,就不能使人们彼此分裂。”(Ⅷ,560)人类

不可能有一种相同的自然宗教，同样，他们也不可能有一种普遍一样的社会秩序。之所以如此，根源还在于人类在认识活动中不能够认识普遍的理性，在实际生活中不能表现出理性。这就是说，人类之所以在道德上堕落，是因为他们不能认识蕴涵在上帝之中的有普遍意义的道德，结果他们在自己具体的道德生活中就不能够实现有普遍意义的道德。对此，随后还要作更多的论述．现在，我们只要注意莱辛这样一个见解：人类背离亚当的纯朴的自然宗教，是因为他们在生活中没有能力认识有着普遍意义的理性，也就是神性。

第三，在辞世前不久写成的《论人类的教育》里，莱辛为他的启示概念作了辩护，把启示称为一种教育活动。他是这样说的：

> 即使第一个人被立刻赋予关于惟一上帝的概念，这个被告知的而非通过努力得来的概念也不可能长久地保持其纯洁性。一旦立足于自身的人的理性开始思考这个概念，它就会将惟一的、无限的上帝分解为若干较为有限的上帝，并且给每一个部分加上一种标志。”
>
> 於是自然就产生了多神和偶像。谁知道人的理性还会在这些歧途上徘徊几百万年，尽管任何地方、任何时代都有个别人认识到这是歧途：哪怕上帝不愿意以一次新的撞击为人类理性指明更好的方向。（《论人类的教育》，Ⅷ，592－§§6，7）

首先，假定与莱辛同时代的思想家们即或是思想最先进的也是以千年为单位（如五千或六千年），而不是百万年为单位来分析人类的历史，那么认为人类“在几百万年”（viele Millionon Jahre）一直会处在“多神和偶像崇拜的歧途”（“Irrwege” of “Vielgötterei und Abgitterei”），除非上帝干预，给予一次新的撞击（durch einen neuen Stoβ），这实际上就等于说，人类因为自己本质的缘故没有能力认识重要的和必要的神学真理。如果说神学真理本质上是理性的，如果说人类的理性思考能力实际上是永远贫乏的，那么人类看来就要陷入无穷无尽的黑暗之中。因此，莱辛在写作《宗教》这首诗以及后来写作《论人类的教育》时，也就是在他逝世之前，面临的显然是同样一个认识问题：人类以其理性的认识能力寻求对神性、对普遍理性的把握，却又不能达到目的！

我们同样应该注意，莱辛在解释多神教起源这个问题时再一次含

糊地使用了"理性主义的原始主义"范式。莱辛认为,最初的人类似乎直接由上帝赋予了这种统一的、关于上帝的概念。这样的见解依据的当然是关于人类的非历史的概念。然而,与理性主义的原始主义状态中的第一个人或者与(《关于胡亨特兄弟会的思考》)中的亚当不同,《论人类的教育》中的最初的人从来没有真正掌握关于上帝的概念。也就是说,他没有理性的认识能力获得这个概念。一旦他们开始考虑关于上帝的概念,他很快就把这个不可分割的概念分割开来,因而掩盖了上帝的统一性。正如人类在建立彼此间社会联系的时候必定把自身划分为各个有限的群体那样,正如人类试图实现自然宗教,完成这个人类普遍面临的任务的时候必定建立起各种有限的、不同的实证宗教那样,简而言之,正如人类在试图认识具有普遍意义的事物的时候必定意识到并把兴趣投人具体的、特别的和惟一的事物之中那样,他们必定也要凭借自己认识的力量把关于上帝的真理和关于无限事物的真理分割为有限的、削弱了的,因此也是蜕化了的部分真理。然而,人们马上就会提出这样一个问题:莱辛认为最初的人被赋予关于神圣统一性的纯粹概念,这其中倒底有多少认真的成份?莱辛使用"理性主义的原始主义"范式只不过是利用它来表达自己的观点。即使莱辛相信最初的人拥有纯粹真理(在我看来这个问题还不能够最后确定),他也会立即表示,他的真理只是相对正确,原因在于人类、即使最初的人类都不可能理解这样的真理。正如上面提到的,在对"原罪说"做重新解释的时候,莱辛曾经表示人类或许"在最初和最低级的阶段",根本无法控制自己的行动。而且,现在似乎有理由得出这样的结论:处在人性形成初级阶段的人类之所以没有完善的道德正是因为他们在认识方面同样没有力量,不能建构起决定他们道德生活特征的"最有价值的概念"。如果实际情况真是这样,那么上帝是否曾经向人类揭示神学真理,也就是自然宗教的真理,就不言而喻了,而且这个问题与人类实际的历史没有关系。人类在实际开始历史存在的时候并不是像拉夫基欧伊描绘的那样是理性的原始人类,而是真正意义上的原始的人类。这样看来,莱辛似乎部分地突破了启蒙思想的非历史的和静止的概念,而且为运用进化的观点阐释人类的发展奠定了基础,而进化的观点其基础则是以历史为背景建构起来的人类学。

以上列出的例子表明,在莱辛看来,人类由其本性使然要在认识活动中追求更多的东西,而与此相矛盾的一个情况是,人类在认识上又没

有力量可言,而且人类在道德上不完善总是由于某种原因决定于他们在认识上缺乏力量这个事实。在认识上缺乏力量,后果之一就是:过分地注意惟一的、独特的或者说具体的事物。现在仍然没有完全阐释清楚的问题正是:人类理性不完善这个"缺陷"到底由哪些东西构成?莱辛对这个问题的回答我们可以在他早期写成的《理性的基督教》里面找到。在这部作品里,莱辛多少运用了莱布尼茨派的观点来解释世界的起源。当上帝用切分方式对自己拥有的无限的、不可分割的至善至美的事物进行思考时,他同时就创造了世界。而且,上帝必定以最完美的方式构思并创造世界,也就是说,上帝必定会把世界当作一个无限的本体等级序列,每一个等级含有比下一个等级更多的完美。处在每一个等级上的存在物"犹如有限的神"(gleichsam eingeschränkte Götter, C. V. Ⅶ,200, §22)这就是说,它们不同程度地展现出上帝身上的完美。在这样一个"巨大的存在之链"中有具有完美性,意识到自身的完美性,并且具有按照完美性的要求行动的能力的存在,这样的存在被称为道德存在,即能够遵循律法的存在。(Ⅶ,200, §25)长久以来,很多研究者都乐意把这类完全自觉的存在与人类等同起来。[65]我认为,莱辛肯定是把这类完美的存在当做人类追求的理想目标的。这种理想与莱辛在《论启示宗教的产生》里对自然人给出的定义以及(《关于胡亨特兄弟会的思考》)里展现的能够带给人们认识的道德理想正好吻合。在这两部作品中莱辛表示,人类偏离了理想的目标。同样,在《理性的基督教》这部作品中,我们也发现莱辛有关于这种偏离现象的论述。在最后一个没有完成的段落里,莱辛写道:"既然在存在之链不可能发生突变,所以必定也存在着对自身的完美意识得不够清楚的存在物。"(Ⅶ,200, §27)如果莱辛按照与上面第二十五段相同的思路继续写下去,他可能就会这样写道:"……不完全具有按照这些完美的要求而行动的能力。"而且,对这类不完善的存在莱辛给的名称极有可能是现实中生活的"人类"。无论如何,在探讨莱辛多次提到人类有认识上的缺陷这个问题时,可以看出第二十七段涉及的也正是人类认识上的缺陷。

在确定人类认识缺陷的认识论基础时,莱辛使用了"不够清晰"(nicht deutlich genug)这个术语,这是十分重要的。"清晰"一词在十八世纪莱布尼茨—沃尔夫认识论传统中有精确的含义。在这个传统中,人的意识内容称为"概念"或者"观念"(Begriffe or Vorstellungen),通过它们客观存在将自己呈现给大脑。另外,作为真理之目的的实在自身,

而从本质上说具有同质性，因为它具有合理性。然而，人对实在的意识是大脑之局限性和有限性的结果，因而没有同质性。人的意识内容(概念或观念)可以分成两个基本部分。人能够意识到理性内容(如科学真理或者理性真理的内容)，他们的大脑就可以说对认识客体有了“清晰的概念”，而没有认识到这个客体的理性，但还能将这个客体与其它的客体区分开来(例如虽然不能对两种颜色的本质和不同特征作出详细的、科学的阐释，但还是能够意识到两种颜色各不相同，他们的大脑就可以说对这个客体有“不清晰的概念”。“不清晰的”这个词的肯定的等值词是“感性的”。例如，鲍姆加敦这位沃尔夫派最大的形而上学家写道：“一个不清晰的观念，即模糊的或混乱的观念是感性的(repraesentatio sensitive[感情的表现])，而这类东西存在于我的灵魂里。”[36]而且，“感官性”概念包含的不只是大脑可以意识到的各种感觉，它还包括人的意志力量。换一句话说，人可以通过自己的感官深深地为一个“完美的”客体所吸引，这不是因为客体直接作用于人的理智，而是因为它作用于以“感性的欲望”(sinnliche Begierden)形式存在的感觉。鲍姆加敦写道：“因为欲求能力跟随认识有力，或为认识能力所决定：所以它要么跟随低等认识能力，要么跟随高等认识能力。前者是低等欲求能力(facultas appetitiva inferior)。因为只要我在感性层次上想象一些东西，我就产生占有它们的欲望或对之产生厌恶，所以我就具有这样的能力。由这种能力引起的欲望和厌恶是感性的，它们产生于灵魂之力，通过这种力，灵魂根据其躯体的状态来想象世界。”[37]

莱辛熟悉认识论里的这些术语，而且肯定在一七五三年以前，也就是在大学学习期间阅读过鲍姆加敦的著作。鲍姆加敦思想对莱辛的影响在莱辛写作《关于寓言的论文》这篇文章的时候(大约在一七五四年前后，也就是完成《理性的基督教》之后)表现得最为充分。[38]例如，在《评伯克“关于崇高和美的概念之起源的哲学研究”》(于一七五七或一七五八年写成)这篇文章里，莱辛把美看作一种愉快的体验。他写道：“一切适意的概念都是对完善的不清晰的想象。”(Ⅶ，273)莱辛这里用来表示感官快乐的词“不清晰的”(undeutlich)就是鲍姆加敦的术语。如果在莱布尼茨—沃尔夫哲学里面来解释“不够清晰”这个词，那么莱辛实际上是在表示，人没有“充分的自我意识”，他们的“不够清晰的”意识就是“感性的”意识。总之，人类在最初的原始状态里没有理性的意识而只有经验的意识。

如果可以用认识论的观点来解释“不够清晰的”的含义，那么人类认识上的缺陷以及莱辛神学思想危机这二者的认识论根源就显而易见了。在上面引用的事例中，我们可以找到一个共同点：莱辛使用了经验主义的范式。依据这个范式，人在认识活动中追求的目标只不过是个别的、独特的、作用于人的感官的实存(existences)。具有普遍性、恒久性、超感觉性的事物在纯经验主义的范式中不存在。在纯经验主义者看来，人的意识局限于经验事件，局限于正在发生的某个独特的事件。总之，经验的事物是任何特定的“现在”拥有的感性的内容，而且它们具有的确定性和必然性只是在一个特定的“现在”里的事物具有的已经被直接感知的和不可否定的性质。认识一个具体的“现在”里的经验内容不能使大脑认识所有“现在”里的内容(而理性主义范式认同“理性真理”)。莱辛认为，人不可避免地要被吸引到认识活动中去，扩大认识的领域。而且，从莱辛运用理性主义范式这个情况来看，人们想要得到的当然是理性真理，尤其是关于上帝的真理。但是，“现实之中的”人(de-facto man)在原始的状态下不可能掌握理性真理。不能“以清晰的概念思考”的状况相应地就蕴含了用“感性的观念”思考，这样的意识活动是经验意识的核心。[39]虽然一般认为，对于神的同一性原始人类被赋予了一种超验的(也是理性的)概念，但是他们把这个概念分解为关于“众神”(崇拜偶像)的概念。每个崇拜偶像可以看成是上帝的经验的表现形式。例如，在《论人类的教育》里莱辛认为，古代的犹太人(“野蛮的民族”[das rohe Volk]Ⅷ，§93,811)没有关于神的同一性的先验的概念，认为有众多的神，而耶和华是众神之神。尽管人类必须实现自然宗教，但是实际之中的人类没有能力实现自然宗教，而且相反地他们必定还要建立起削弱和损害自然宗教的实证宗教。一当人们汇集起来开始社会的交往，他们不像“纯粹的人”(bloße Menschen)那样相互吸引到一起，而是划分为各个有限的群体，像“这样的人对待这样的人”(solche Menschen gegen solche Menschen)那样处于彼此有些对立的关系之中。人类由于天性使然必定在认识活动中把注意力集中在具体的、有限的和相对的事物而不是普遍的、一般的以及必然的事物上面。从认识论的角度看来，人类的这种天性，其基础是莱辛依据经验主义范式在对现实之中的人类进行分析时揭示出来的人的本质结构。

莱辛认为，用经验主义范式来看问题，人类想要在认识活动中认识经验事物而非理性事物的天性，以及人类在道德上必定存在缺陷这个

事实就都要容易理解一些。在《理性的基督教》中，莱辛认为，有道德的人是那些意识到自身的完善、有力量按照完善的要求行事，因而也遵守道德律法的人。他这样写道："这种律法出自于他们自己的天性，它不可能是任何别的律法，而只能是：按照你个人完善的要求行动。"（Ⅶ，200，§26）这个要求一旦施行于那些"不够清晰地"意识到自我的人身上，就会促使他们在意念中想要偏离普遍有效的道德律法，如同经验意识促使人们在认识活动中偏离关于上帝同一性的真实而有普遍意义的概念一样。与莱马路斯不同，莱辛接受基督教原罪说是因为：无论原罪是一个可悲的事实还是一个传说，都可以解释"为什么人类的理性一直未起作用。用一句话解释：我们的感性欲望的力量、我们那压制住清晰认识的模糊观念的力量在其中进行着最有力的直观。"（G.H.Ⅶ，§18）"我们的感性欲望"指的是无论在心理上还是实际上都能够感受到的人类道德缺陷的基础。无论如何，人类没有能力使自己的道德活动建立在"清晰的认识"的基础之上（这当然是自然宗教的要求），其原因正是他们的认识局限在"模糊不清的观念"[40]之中。上面已经提到，如果莱辛写完第二十七段，那么他就会注意到，存在着按照人的内在的理性也就是道德要求行为处世的人，也就是"不完全具备这种能力的存在物"（welche das Vermögen nicht völlig besitzen）。现在已经可以看得很明白：经验主义范式对莱辛的人类学概念产生了影响。

E. 莱辛认识危机的结构

莱辛的神学思想无疑还是属于启蒙思想范畴的。关于上帝，也就是终极实在的真理必然向人的意识展现存在具有的必然的、永无变化的以及普遍的理性。关于上帝的纯粹真理属于"理性真理"之类。上帝是存在的源泉和最完美的形式，因而必定会以理性的普遍一致的终极目的为人类所认识。这个终极目的决定所有存在的本体结构。（莱辛关于上帝的观念我将在下一章结尾处探讨"偏离"问题时作一番更详尽的叙述。）对于神圣理性的体验是对决定各个实在等级结构的普遍理性的体验。例如，在宗教活动中体验上帝理性是自然宗教要求认识上帝、建立起对上帝的正确认识并根据这个认识指导自己行动的基础。自然宗教的要求是有人性（在人的本质存在等级上有着普遍意义的东西）的人必须做到的。这倒不是因为这样的人是基督徒或犹太教徒。举例

说,虽然犹太教饮食禁忌法规只适用于犹太教徒,但莱辛认为,每一个人都要受到自然宗教的规约,原因只有一个:他们是人。既然每个人只是因为有人的本性而应受到自然宗教的规约,那么自然宗教实质上就是超越历史的,也就是说,它的正确性并不依赖于临时的、历史的以及由社会决定的事物。自然宗教阐明了体现普遍的或者形而上学的实在结构,让实在为从事宗教活动的自觉的人们所理解。例如,《智者纳日》里面的席塔(Sittah)与萨拉丁(Saladin)交谈时讽刺基督徒,因为在基督徒的观念里惟有基督徒最好。席塔说道:

你不了解基督徒,也不想了解。
他们的骄傲是做基督徒,而非做人。
因为就连自他们的创始者以来,
以人性使迷信增辉的那种东西,
他们爱它,不是因为它带有人性,
而是因为基督教过它,做过它。——
算他们幸运,他还是这样一个好人!
算他们幸运:他们可以忠诚和信仰接受
他的道德!但这是什么道德?——
他们要广为传播的不是他的道德,
而是他的名字;他们要让他的名字
败坏并吞没一切好人的名字。
对他们而言,一切只是为了这个名字。

(第二幕第一场)

含有普遍真理的事物(无论是单独的还是集体的)不仅在人的宗教活动中,也在他们的社会活动中显现出来。例如,纳旦还是赢得了那位基督教教士的友谊,因为他唤醒了他们二人心里共有的人性。纳旦说道:

……来吧,
我们必须成为朋友!——我的人民,
你们想怎么责怪就怎么责怪吧。
我俩都没有为自己选定我们的人民。

我们是我们的人民吗？人民究竟是什么？
基督教徒和犹太教徒就是基督教徒和犹太教徒，
而不是人吗？啊！但愿我在你们中间
找到一个不仅限于此的人，对他而言，
名字叫人，这就够了！

（第二幕第五场）[41]

总之，在人际关系中存在的普遍真理蕴含着"一个纯粹的人"（ein bloßer Mensch）与另"一个纯粹的人"之间的对抗。人间世事中的普遍真理在人类社会与政治生活中的反映或许应该是：以作为纯粹合理本质的人为基础，建立一个单一的凌驾于一切之上的国家。

我已经说明，无论理性主义范式构成莱辛启蒙理想多大一部分基础，现实之中的人类没有，也不可能在处于原始状态的时候意识到并获得普遍的理性，把它当作已经理解的概念而且以此规范自己的行为。"自然的"人类或者说理性的人类想必是信奉自然宗教的人类，而现实之中的人类则信奉实证宗教并且经常为了它而相互征战。"自然的"人类思考的只是关于上帝同一性的一些抽象的概念，而现实之中的人类则信奉各种不同的神。"自然的"人类或许会组成一个超越国界的国家，而现实之中的人类则聚而形成各个有限的、互为排斥的国家。总之，现实之中的人类其意识活动从本质上而言局限于具体的、个别的和经验的事物之上。这不是因为现实存在从整体上说不构成和谐的世界（harmonia mundi），而是因为人类的意识似乎不能够感知到存在于纷繁复杂的宇宙里的普遍真理。在《汉堡剧评》里，莱辛写道："在大自然中，万物互相连接，万物错综交织，万物彼此替代，万物互相变化，可是就这种无限的多样性而言，大自然对于一种无限的精神不过是一场大戏而已。"（H.D.，Ⅵ，358－359）

莱辛思想方法的结构特征是：1）人类走向完善这一理想得以实现，有赖于理性主义的范式；2）阐明现实之中的人类所处的状况有赖于经验主义的范式。如果要理解莱辛的辩证思想方法，那么就必须明白，在莱辛的眼里，现实之中的人类根本没有能力掌握纯粹的普遍真理。尽管关于同一的、超验的上帝的概念可能呈现给人类，但是正因为这样一个概念还不属于人类，还没有融合到人类的意识之中，因而人类还没有自觉地用来指导自己的生活并规范自己的行为，所以它的纯粹性不能

长久地保持。一旦人类积极地寻求用理性的方法获得(掌握)"这种被告知而非谋得的概念",他们在认识活动中显露出的低下的理性思维能力就不能起到什么作用,而只能把客观地呈现给他们的纯理性概念改变成由人主观拥有的多神崇拜的思想。人类的意识在原始状态之中只能借助于经验、想象的、具体的以及比喻的语言进行思考。由于这个缘故,处在历史进程之中的人类对属于全人类的自然宗教表示的兴趣小于对各自国家、各个宗教或宗教派别信奉的宗教表示的兴趣。

前面几章已经提到,十八世纪的认识危机之所以发生,是因为现实之中出现了新的、反常的事物,理性主义范式无法解决。另外,启蒙运动的第三代有一个主要的特征:当时的思想家们如兰贝特、梯腾斯以及前批判的康德都在做调和的工作,让世界本质上是理性的观念与人们在实际之中对世界的体验(这一体验远离本质的王国)协调起来。显而易见,莱辛以自己特有的方式加入到这场认识危机中来。莱辛的探索活动,尤其是在他生命的最后十年左右的探索活动要完成的任务,是在理性和经验之间、在恒久性与临时性之间、在形上性与历史性之间、在一般与具体之间以及在必然与变化之间进行调和。最近,迪里克对莱辛终身力图完成的任务作了总结:我,一个理性生命,怎么可能将我自己作为历史生命领受而又不背叛我的实存呢?"[42]

卡西勒在对莱辛神学思想所做的一番深刻的分析中这样认为:莱辛建立起一种新的理性概念,即一种综合的或者说动态的概念,取代了分析性的理性概念(理性主义范式)。"莱辛始终都是一个伟大的理性主义者,而且直到他生命的最后时期都是如此;但是他用综合理性取代了分析理性,以动态的理性取代了静态的理性。理性不排除运动,相反它试图理解运动内部的规律。现在理性投身到变化的溪流中来,目的不是任里面的漩涡左右或者让它们冲走,而是在激流中发现并且表现自己的稳定性和恒久性。在这样理想化的理性中,我们有希望获得关于历史的本质和真理的崭新的概念,而这样的概念在神学和形而上学里是不可能成熟、完善,也是不可能得到确定的。"[43]在我看来,卡西勒运用了黑格尔的辩证方法来分析莱辛的思想,这是不必要的,而且正因为如此而忽视了莱辛神学思想里面的一些怪诞内容以及莱辛神学思想产生的历史环境。莱辛从来不曾超越分析理性,而要迈出这一步的是后来的唯心主义者。莱辛不具备完成这个任务需要的思想体系。莱辛认为理性就是传统的理性主义范式里面的理性。在《论人类的教育》

里，莱辛尝试解决理性主义范式和经验主义范式之间的矛盾，而就是作出这样的尝试也蕴含了对理性概念正确性的认可。再者，莱辛从来没有找到一种全面的、没有矛盾的、前后一致的而且蕴含于动态或者综合理性之中的解决办法。他的解决办法总是有假设的、尝试的和矛盾的性质。在《论人类的教育》的前言里，莱辛并没有武断地表示，已经找到能够解决神学危机的办法。莱辛"并不要求让他赏心悦目的前景也必须使其他任何人赏心悦目。"(Ⅷ,590)莱辛表示的是他看到了一个"方向"(Fingerzeig)(Ⅷ,590)。在写给莱马路斯的一封信中，莱辛用怀疑的口气谈论自己的《论人类的教育》。"《论人类的教育》出自于一个好朋友，他喜欢为自己提出形形色色的假想和体系，以图再得到推翻它们的乐趣。这种假想当然会使我的匿名朋友所期待的目的发生极大的偏移。但这又何妨呢？人人都应该讲出自己臆想的真理，这种真理本身应该引荐给上帝！"(1778年4月6日信，Ⅸ,775－776)的确，已有事实证明，莱辛已经厌倦了自己也卷入其中的这些门派之争。(随后就要说明，莱辛之所以对基督教感兴趣是因为他想要调和组成自己思想基础的两个范式之间的矛盾。)在写给门德尔松的一封信里，莱辛谈到一个躲避宗教迫害的犹太教徒。"他对您别无所求，亲爱的摩西，只想您给他介绍一条最短、最安全的路，去那个既无基督徒也没有犹太教徒的欧洲国家。我不想让他离开；可是一旦他平安到达那里，我就是第一个步他后尘的人。"(1780年12月10日信，Ⅸ,883)

莱辛尝试为自己的认识危机找到一个解决办法，而尝试的办法又具有不确定的性质。因此，评述莱辛的最好依据是库恩对科学革命所作的分析。具体地说，莱辛的思想表现出库恩所说的科学革命危机时期的许多特点。这样的危机时期有一个特征：反常的事物不断出现，相应地，建立在既成范式之上的理论的统一性归于消失。人们不能摆脱以前行之有效的旧的思想范式又又需要找到新的思想范式，需要尝试性地、零零碎碎地，而且经常是前后不一地运用新的思想观念，以期能够保持理论的统一性。至此，莱辛认识危机的本质已经探讨完毕。在以上分析的基础上，我们现在就可以看一看莱辛尝试的解决问题的办法了。

第五章 莱辛尝试的神学综合

A. 莱辛与基督教的关系

在上一章里已对莱辛神学思想中出现的危机做过分析,而且已经表明,在莱辛的辩证的思想方法中含有互为矛盾的两个哲学范式的影响。一方面,理性真理的基础是对可以认识的世界(mundus intelligiblis)"内论真理"之认识,因而理性真理是超越时间的、必然的、具有普遍意义和形上意义的,而且是永不变化的。另一方面,人们又认为,真理的基础是对个体事件的直接体验以及对这些事件所作的报导,因而真理包容在时间之中,具有偶然的、具体的、真实的和历史的性质。十八世纪哲学思想的两极是:超越并且排除时间的真理,以及只能包容在时间之中而且排除超越时间可能性的真理;绝对的、必然的联系,以及偶然的、彼此孤立的联系;纯粹形而上学的绝对性,以及实际的和历史的相对性;等等。只要莱辛的思想仍然保持着理性主义和经验主义范式的特点,那么莱辛就面临重大的、不可能解决的问题。两种范式都认为,理性真理(如果有的话)排除时间性,而经验—历史真理因为起源于时间,所以又排除所有必然

的因而也是理性的成分。总之,历史真理和理性真理构成了一种互不相容的局面,也就是说,如果真理必定是理性的,则它不可能是经验的和历史的,而如果它是经验的和历史的,则它不可能是理性的。

如果莱辛要让两个范式达成协调,如果经验的和历史的事物要在莱辛这里与理性的事物结合起来,那么作为纯理性的、永恒的、永不变化的以及普遍性的结构之本源的分析性理性就必须被置之不顾。理性和永恒必须容纳时间和特性,而反过来时间也必须除掉自身散乱和模糊的性质,并向永恒的合理性敞开自己。简言之,时间必须能够揭示神性,揭示事物的历史性和形而上学层面。[1]理性和经验可以达成协调,条件是时间成为以及如何成为实现永恒的"必然的"媒介可以清楚地显现出来。因为"必然性"是合理性的关键成分,而且又因为时间已成为实现永恒的"必然的"媒介,所以时间已经成为理性化的东西。[2]

如果在莱辛看来这就是实现理性范式与经验范式协调一致的先决条件,则我们不难理解莱辛求助于基督教的原因。传统的基督教认为,上帝的启示在历史之中并通过历史揭示出来。这个观念提供的思想范式寻求在上帝与历史之间以及永恒与时间之间达成协调,成为莱辛在达成两个范式协调过程中获得的惟一的力量源泉。我认为,莱辛没有建立一套历史哲学,原因很简单:他不具备必要的哲学概念(那些唯心论者运用的概念)。但这并不等于说,在莱辛力图调和两大思想范式的过程中,他没有运用哲学概念,而应该说,在莱辛力图调和的过程中,这些概念常常不曾明确地提出,而即便是明确地提出,一般也不是研究的重要对象。尽管莱辛不曾建立一套历史哲学,他却建立了一套历史神学,至少可以说,他在力图探明基督教里的一些隐秘事实的时候,同时也就在揭开一些历史之谜。在写给门德尔松的信中,正在沃尔芬比特尔度过第一个年头的莱辛谈到了弗谷森(Adam Ferguson)写的一本书。显然这本书启发莱辛对自己认为早已解决的问题重新作一番思考。谈到里面的一些真理,莱辛写道:"也如同我早已认为不再是真理的那些真理。但是,我并非昨天才开始考虑,当我抛弃某些偏见时,也同时抛弃了少许不该抛弃的东西,或许我得将其重新收回。我没有完全这样做,只是由于害怕会将所有垃圾重新收回家中。"(1771 年 1 月 9 日信,Ⅸ,406)[3]弗拉基欧伊(Flajole)有力地指出,莱辛重新思考的"丢失的"真理是基督教真理。"……莱辛感到应该以某种方式找回早先因为幼年时期的偏见之故而大加鞭挞的上帝启示。他决意去找回上帝的启

示，态度要虔诚，不仅让自己觉得已是一个基督徒，还要让别人也觉得自己是一个基督徒"[④]尽管一般人很难确定莱辛神学思想发生变化的时间，但他的这封信给我们提供了一个便于记忆的时间，因为从这封信我们可以看出，莱辛已经在开始调和理性主义和经验主义范式之间的矛盾了。莱辛的调和工作不是在纯哲学的层面上进行的，而是包容在他为找回丢失的基督教真理而进行的活动之中。仔细地分析莱辛的活动，就会发现他为解决认识危机而做出的尝试的本质。

莱辛与路德教保持着友好关系，这一点只要我们把莱辛和莱马路斯略做对比就可以清楚地看到。莱辛明白，莱马路斯对基督教的批判是不遗余力的。在《第二次答辩》里面莱辛写道："据我现在对这个匿名者（即莱马路斯）的文章的详细了解，他所做的无异于对基督教发起的总攻击。没有一个方面，没有一个隐蔽的角落，他不曾将他的战梯架上去。"（D.，Ⅷ，25）莱马路斯挥舞起批判的利斧，首先是要斩断基督教的历史渊源。他想从逻辑和单纯历史两个方面证明基督教的下述看法是错误的：上帝在基督教中并通过基督教证明了自卑。莱马路斯表示，《圣经》作为提供上帝启示的源泉本身充满了矛盾，因而完全没有历史的可靠性。莱辛认为，莱马路斯的批判做得彻底而且很有力度。"我当然相信，在可以读到的断片所涉及的个别题材上，同样还没有谁写出过比上述这些断片更好更彻底的东西。我当然相信，例如除了这篇关于复活史的断片之外，福音书作者的诸多矛盾——我看这是真正的矛盾——还从来没有得到如此详尽而认真的揭示。"（Ⅷ，28）

除非我们认为莱辛做出的是一副假像，我们不难从他的言辞里看出，他已对莱马路斯的批判感到不快。[⑤]莱辛在一篇抨击神学家马索（Fredrech Wilhelm Mascho）的短文里写道："我之所以将他[莱马路斯]公之于众，是因为我不想单独与他继续相处。他没完没了地向我诉说；我承认我无法像我希望的那样抵制他的絮叨。我曾经想过，必须有一个第三者将我们要么拉近，要么远远分开；而这个第三者只能是读者。"（G.M.，Ⅷ，143）这样说来，莱辛没有把自己看作是莱马路斯的拥护者。相反地，他希望有人反驳莱马路斯的观点。"回到当律师这件事上来，我说我不是，也不可能是我的匿名者[莱马路斯]的真正的、与其当事人在悬而未决的争端上同心同德的律师……我知道，世界上能够推动宁愿在他的手稿上花功夫，而不去解读五十篇既不会使我这么难受，也不会使我这么费神的文章者的不是其他什么东西，而只是这个要求：

在我有生之年尽快看到他的手稿被人驳倒。"(A.—G.,Ⅷ,249)莱辛希望看到基督教的真理能够得到证实,这个愿望反映在莱辛的《论精神和力量的证明》这篇文章中。在这里,莱辛有一个著名的论断"偶然的历史真理"绝不可能成为"必然的理性真理"的证据。他把用历史真理论证理性真理的活动称为"让一类事物转化为不同的一类事物",然后他写道:"这是我尽管多次认真的尝试而不能跨越的可憎的鸿沟,谁能帮助我跨过去,就请来;我请求他,我恳求他。他会在我身上得到神的报偿。"(Ⅷ,14)尽管在《论精神和力量的证明》里莱辛对正统教理把历史说成是上帝启示的媒介持怀疑态度,上面的引言还是证实,莱辛为接受基督教而做出的努力是认真的。如果说莱辛在请求他人告诉接受基督教的方法,那么面对莱马路斯向基督教发起猛烈抨击莱辛觉得忐忑不安就不足为奇了。因为在莱马路斯身上莱辛不仅看到了"一个真正的[实证]宗教斗士的理想"(das Ideale eines echten Bestreiters der[positiven]Religion)(G.H.,Ⅶ,815),而且还看到了他自己,看到了自己思想的基础理性主义范式。

莱辛发表了莱马路斯作品的一些片断,因为从表面上看,他希望"立刻唤醒一个人,这个人的理想非常接近一个真正的宗教斗士的理想。"(G.H.,Ⅶ,815)显然,莱辛没有把自己当作、也不想真正成为这样一类基督教模范护教士。另一方面,同样很明显,莱辛对那些与莱马路斯展开论战的基督教正统的护教士十分不满。"我已经讲过并且要再讲一遍:迄今为止,为基督教撰写的辩护辞就其本身而言,远远没有具备该对象的重要性和尊严所要求的全部认识、全部真理之爱和全部严肃性!"(Axiomata Ⅷ,165)⑥尽管莱辛从来不曾表示自己是基督教的模范护教士,他还是觉得或许可以为基督教做一些辩护:"我急于为这些片断论述专门附上萦绕在我脑海的一些想法,不是要抢在他[真正的辩护士]之前行动,而只是让他对究竟有多少需要评说者做出判断,这样来减轻胆小的读者最初可能产生的惶恐。"(G.H.,Ⅶ,815)莱辛继续就莱马路斯对基督教的批判做出回应,而同时又认为莱马路斯的很多见解不失为正确。这就表明莱辛的思想存在着矛盾。谈到反驳莱马路斯对基督教的抨击,维护"他的"基督教以及否认葛茨谴责他对上帝不虔诚,莱辛写道:"我从来没有说过,我认为我的匿名者的整个东西全部是好的和对的。我从来没有这样讲过,我所说的倒恰恰相反。我说过而且证明,即使该匿名者在许多个别问题上有道理并始终有理,但就整体

而言，却并没有得出他似乎想从中推出的结论。"(A.—G.,Ⅷ,248)莱辛从莱马路斯对基督教展开的批判得出的结论在他的《论人类的教育》里有所体现。(莱辛已将前五十个段落附于自己写作的文章《编者的反对意见》[Gegensatze des Herausgebers])在这篇完整的著作的前言里，莱辛写道："作者在书中立足于一个山丘之上，他相信从这里看到的并不仅仅是他今天所规定的路。"(Ergiehung,Ⅷ,590)而且莱辛表示，他发现的不是与基督教历史启示说相对立的东西，尽管它在相当程度上修改了正统教理关于上帝启示的阐释。

我认为，莱辛之所以能够为自己辩护(莱辛因为葛茨已把他谴责为基督教的敌人而要为自己辩护)，部分原因还在于他认为，他对莱马路斯向基督教展开的批判做过有力的回击。无论如何，莱辛没有把自己当成基督教的敌人。"我不仅明确地说过我对我的匿名者的观点怀有好感；在我着手出版这些片断之前，我也从未写过或公开表示过可能使我陷入充当基督教的隐秘敌人这种怀疑的任何意见。但是我也许写过一些有分量的东西，其中我不仅对基督教总体依其教义作了充分的展示，而且专门针对天主教徒、苏西尼派和新派人物为路德派正教进行了辩护。"(A.—G.,Ⅷ,248~249)莱辛尽量地而且在一定程度上(到底在多大的程度上还有待说明)确实把自己当成基督教的朋友，尽管他还不是真正的基督教徒。"我对基督教毫无敌意：我其实是它的朋友，并将终生喜爱它，对它怀有好感。它符合实证宗教的意图，在这一点上不亚于任何别的宗教。我相信它，认为它是真实的，也不亚于人们相信任何历史的东西并视之为真实的所能达到的程度。"(S.E.,Ⅶ,408-409)莱辛在心里是否把自己看作与"正统的"基督教徒全然不同的"真正的"基督教徒还是一个问题，现在不可能有一个确切的答案。[7]但是我认为，莱辛受到基督教的影响，愿意汲取基督教思想并且接近基督教，相信基督教无论怎样都含有上帝的启示，这些都是无可否认的。再者，莱辛愿意汲取基督教的思想，其原因还在于他的思想出现了危机，在于只有基督教可以告诉他上帝的启示如何昭示于历史事物之中，从而向他提供了一种解决危机的办法。

这里应当指出，莱辛维护基督教并不意味着他不带任何条件地接受基督教正统教理。他把正统教理与"真正的"基督教区分开来，因而对正统教理展开有力的批判并不是对基督教的责难。尽管莱辛做出了区分，但要得出结论说，莱辛把二者视为迥然不同而且彼此对立的事物

就错了。我想要表明,莱辛试图建立起"真正的"基督教的概念,但不是让它与正统教理彼此隔离,而是在它的基础上建立起来,也就是说,莱辛并非毫不含糊地、完全地抛弃正统教理,而是向它学习,以一种为人们认可的方式对它进行改良并且做出新的解释。更加重要的是,莱辛尽力表明,正统教理中的基督教是人类走向最终的完善所必需的东西。莱辛运用辩证的方法对正统教理进行"扬弃",反映了他对基督教的态度。之所以如此,是因为他在正统教理之中发现了比改革者们倡导的理性的神学更好、更真的东西。在写给弟弟卡尔的信中,莱辛明显地在为正统教理辩护,弄得卡尔莫明其妙。信里是这样写的:

> 但我[必须]告诉你,在这个问题上你对我确实持有一种完全错误的想法,也十分错误地理解了我对待正统教义的态度。我会不愿意有人进一步启蒙世人的尝试?让每个人对宗教做出理性的思考,这难道不是我内心的愿望吗?如果我个人在自己微不足道的工作上有别的目的,而不是促成那个伟大的意图得到实现,我会憎恶我自己。你就让我用自己的方式吧,我相信这样能够做好。还有什么比这种方式更简单呢?我并不愿意保留那种早已没有用处的"不洁净的水";只是在人们知道从哪里取来更洁净的水之前,我不愿意看到它被倒掉;我只是不愿人们不经考虑就倒掉它,哪怕在此之后在粪水里给孩子洗澡。用我们的新流行的神学取代正统宗教,跟粪水取代不洁净的水,有什么不一样呢?
>
> ……我们过去的宗教体系是错误的,在这一点上我们完全一致;但是我不想对你说,它是半瓶醋和半吊子哲学家的拙劣拼凑物。人类的才智在它上面得到展露和磨砺,就程度而言,我不知道有什么东西可以同它相比。半瓶醋和半吊子哲学家的拙劣拼凑物是那种宗教体系,人们现在想以它取代过去的体系,而且它对理性和哲学的影响远远超过了过去的体系所奢望的影响。(1774年2月2日信,Ⅸ,596-597;重点为作者所加)。

莱辛的"自己的艺术"(ergne art)、也就是能够给正统教理一些启发的艺术是什么呢?莱辛认为,可能用来取代正统教理的是极为重要的东西,而且也正是因为这样一个东西最让神学家们心绪不宁。在写给卡尔的信中,莱辛说道:"不是人们[想从正统神学家那里]取消的东

西,而是人们想以之取代的东西让他们坐卧不宁,这也有其理由。因为如果要用谎言来维持世界,那么已经流行的旧谎言与新谎言同样有效。"(1777年3月27日信,Ⅸ,750)上面已经提到,莱辛想要取代正统教理的东西是他为基督教辩护而产生的结果,而他的辩护依靠的又是莱马路斯对基督教、尤其是对它的上帝启示说的批判。莱辛承认,莱马路斯的批判实质上是正确的,而且也因为这个缘故莱辛认为正统教理作为一个体系而言是错误的。然而,莱马路斯从自己的论述里得出反基督教的结论,这在莱辛看来却是不正确的。正统教理只要抛弃那些受到莱马路斯有理有据地批判的东西还是可以向人们提供真理的。为了理解莱辛关于正统教理中的那些正确的、真正的基督教内容的见解,还得探讨一下莱马路斯的观点。

莱马路斯想要表明,《圣经》记载的历史是不可靠的,原因在于他相信只有理性宗教才是充分可靠的。莱辛承认,莱马路斯为理性宗教辩护,动机是纯洁的,态度也是诚恳的。"诚然,我的匿名朋友将一切启示宗教扫进了角落;但他并未因此而成为一个不信任何宗教的人,因为除他之外,我从未发现谁对纯理性宗教的理解如此真切,如此完整,如此诚恳。"(A.G.,Ⅷ,387)莱马路斯的理性的宗教实质上就是莱辛的自然宗教。莱辛写道:"认识一个神,努力使自己获得关于他的最得当的概念,在我们的一切行为和思想上顾及这些最得当的概念:这就是一切自然宗教之最完整的概括。"(U.G.E.R.,Ⅶ,280)莱马路斯在一个片断作品里也有类似的议论"作为理性的上帝的崇拜者,我们努力按照理性的认识极其谦卑地崇拜上帝,真诚而且以行动爱我们的邻人,老老实实地履行一个正派公民的义务,在一切事情上遵守道德。"(M.P.U.,Ⅶ,654)理性宗教(惟一能够展现理性主义范式的宗教)是否含有充分的理性,在莱马路斯看来要依赖人类理智的力量和效用。因此,莱马路斯声言,所有的传教者都必须"向每一个听众宣传健康的理性及其应用,把它看作认识上帝和过虔诚生活的真正的准绳……"(Ⅶ,683)莱马路斯认为,理性有能力发现有关上帝、世界以及人类的一切必要的和充分的概念,而且也有能力以这些概念规范人类的活动。正因如此,莱马路斯否认《旧约》是提供上帝启示的可靠来源,原因是:姑且不论其它问题,《旧约》不包含永生的教义,而每一个理性主义者都清楚,永生对于一个人道德生活的形成具有何等重大的意义!莱马路斯进而否定了路德教的原罪说,因为他正确地认识到原罪说攻击理性,否认理性在人类宗教

生活里有能力实现人类的目标并且有充分的自足能力。莱马路斯认为，人类理性在宗教生活里已经消亡的观念，蕴含了基督教这样一条教义：把信仰建立在历史上面，并且在信仰的指引下"将理性囚禁起来"(Gefangennehmung der Vernunft)。莱马路斯认为，压制理性是对人类尊严的玷污，也是基督教不宽容精神产生的根源。莱马路斯抨击《圣经》记载的历史不可靠，实质上是要否定人们认为的基督教建立在历史基础之上的真理是正确的观点，即使上帝通过历史给予人类启示可以看作是可能发生过的事件。不过，莱马路斯并不认为，这种可能发生的事件是人类为了获得精神幸福而应具备的宗教必要性。其中的原因是，上帝给予的启示不可能是面向所有人的启示，也就是说，那些生活在上帝给予启示之前的人们不可能知道启示。所以，通过历史给予的启示由于自身具有历史性而必然总是具有个别性，而且总是受到条件的限制。所有这些条件与理性真理的普遍性、必然性以及无条件性这些性质当然是对立的。总之，莱马路斯的理性宗教或多或少都是理性主义范式在宗教里的表现形式。

莱马路斯抨击正统的基督教，其基本论点是：在宗教里运用理性主义范式是正确的，而且不应该受到任何限制。但是，正如在上一章里已经说明的那样，莱辛的认识危机之所以出现，根源还在于理性主义范式不能对付和阐释现实之中的人类面临的各种新的、反常的事物，而这些事物人们已在依据经验主义范式进行分析。从理性主义范式的角度看，真理对所有人都有相同的含义，而且可以为所有时代、所有国度的理性的人类获得。谈到启蒙思想家们对理性含义的理解，罗荷莫瑟(Gunther Rohrmoser)写道："现代的、启蒙的、自主的理性的基本前提在于这样一个要求：完全从自身开始。不遵从这个要求的理性或者屈服于虚妄，或者屈服于权威，这个权威阻碍至今作为事实上的历史强力的理性做它想做的事情：即成为从自身开始的理性。恰恰对这种理性，这意味着彻底脱出历史……启蒙运动就是理性从历史中自我解放出来的运动。"[⑧]关于上帝的真理(也就是上帝的启示)决定于可以凭借理性发现的真理。获得上帝启示的惟一工具是人类不借助外力的理性力量。莱马路斯认为，正是因为这样的原因，理性的启示才可能有普遍的意义，也就是说，所有时代，所有地方的理性人类都有发现上帝启示的工具。拥有这样的认识力量的人被理性主义者称为"自然人"。但是，前面已经提到，在莱辛认为，"自然人"事实上从来没有出现过。以前曾

经出现而且现在仍然生活着的大多是现实之中的人类,而且现实之中的人类认识能力低下。无论"自然人"在精神上多么依赖宗教,但是只有现实之中的人类在宗教组织(confessionalism)里过着宗教的生活。现实的人禁锢于有限的、部分的或者非永久性的事物当中,根源在于他们的意识有经验的性质。历史的人以情感的和比喻的语言思考问题,而且喜爱个别的、独特的事物。简言之,他们认识活动的对象是向任何特定的"现在"注入感觉内容的东西。甚至在现实的人开发自己的理性并且让它作用于周围环境的时候,他们也会由于自己意识里的经验内容的缘故而不能建立起必然的、因而也是确定的真理。"偶然的历史真理永远不能成为必然的理性真理的证据。"在以经验事实、尤其是那些经由历史报导而来的事实为基础建立起来的观念与以理性为基础建立起来的观念之间,存在着逻辑和范畴意义上的差异。就启示宗教的教义与手相说在论据上面的一致之处,莱辛写道:"这两种证据却是出自同一级别;它们都建立在见证和经验命题之上。较之于源自事物本性的证据,这类最强烈的证据的突出之处如此明显,以至于减弱此明显之处,以各种掩饰使此突出之处变得柔和的任何技巧均属徒劳。"(G.H.,Ⅶ,821)这种经验—历史的认识因为有经验性和历史性之故而排斥理性的、普遍的和确定的认识。但是,莱辛又认为,经验—历史的认识(经常以比喻的形象存在)是人类惟一能够理解的东西。

我认为,莱辛之所以愿意为正统的基督教辩护,是因为它的原罪说承认人类认识能力和道德水平低下,并且向人们提供上帝的启示,而这样的启示是处于这种不完善状态之中的人能够理解的。莱马路斯认为,只有理性才是"认识上帝的可靠的准绳",因而否定了原罪说,而莱辛则接受了原罪说,因为它解释了"人类的理性何以处于无效的状态。用一句话说:正是我们的感性欲望和我们关于一切还如此清晰的模糊观念的强力在原罪中得到了最有力的直观。关于这种强力,摩西的叙述要么报道了最初的悲苦经验,要么提供了最恰当的例证、事实或寓意;我们的一切罪过的根源仅仅在这种强力之中,而这种强力既是亚当——尽管他与神相似——的天赋,也是我们与生俱来的。"(G.H.,Ⅶ,818)

现实之中的人类不能用理性的概念思考,而且正统的基督教认为人类就是实现之中的人类,这两个事实是莱辛用来抨击新神学(也就是莱辛那个时代产生的"调和神学")的基础。莱马路斯指责正统派教士

诋毁理性,而莱辛则认为最激进的神学家们(自十八世纪六十年代以后)只会谈论基督教的理性。这类神学家们对理性不仅不反对,还要把基督教里的所有启示论证为理性真理。对此,莱辛表示了不满:

> 布道坛上所讲的不是理性因听从信仰而被束缚,而是理性与信仰之间的内在联系。信仰成了被神迹和神兆确证的理性,理性则成了进行推论的信仰。整个启示宗教不过是对理性宗教的重新认可。其中根本没有什么奥秘;即或有奥秘也无关紧要,不论基督徒使这种或那种概念或根本没有概念与奥秘相联系……
>
> 而与这种将启示的敌人骂成是健康的人类理智的敌人从而抬举并麻痹了理性的人争论是何等棘手的事!他们博取一切想有而没有理性的人们的好感。(G.H.,Ⅶ,816-817)新神学的神学家们实际上是在表明,人类应该而且能够把宗教信仰建立在理性的认识之上"二三十年来,[新神学的神学家们]在宗教认识上取得了如此大的进步,要是拿一个年长的教义学者的观点与他们的相比,我会以为自己已置身在一个陌生的地方。他们掌握了这样多重大的信仰证据,这样多基督教真理的不可推翻的证据,让我感到无比惊奇,人们怎么会这般目光短浅,竟将对这种真理的信仰视为一种超自然的恩赐效应……他们做出了证明,而且证明得如此透彻,在证明的彻底性上,任何公正的人恐怕都找不到半点可以挑剔的地方。(A.W.E.D.Ⅶ,532-533)总之,这批神学家们已在尝试"迫使理性成为信仰(die Vernunft zum Glauben zu zwingen)"因为在他们看来,"信仰(Glaube)"的意思正是"以自然的根据为凭视某事为真。(Ⅶ,533)

新神学的神学家们把信仰变成理性,这就让他们和莱马路斯这类纯理性主义者不能顾及到现实之中的人类。以历史为基础的基督教可以教授人们一些东西,这是因为它教授的东西由于这样或那样的原因超越了人类理性的范围之外。没有"超越理性范围之外",基督教就绝无可能向人类提供精神上的帮助。因此,莱辛认为,人类的宗教认识有两个来源,一是理性,二是非理性。例如,在为莱布尼茨以真诚的态度捍卫三位一体说(超越了理性范围以外的学说)辩护时,莱辛写道:"[在莱布尼茨看来,]我们的宗教真理有两种根据:人的根据和神的根据,一

如纲领的表述;这就是[莱布尼茨]据此反对一个法国人——他无疑对我们的神学纲领知之甚少——的表述:可解释的根据和不可解释和根据……"(Ⅶ,533-534)这里的"可以解释的根据"(erklärbare Gründe)可以和理性真理相对应,而"不可解释的根据"(unerklärbare Gründe)则对应于现实之中的人类其意识所必需的那类真理。谈到莱布尼茨这个有高度理性的人(而非现实之中的人)的宗教信仰,莱辛写道:

> "然而,[莱布尼茨]据此即出于人的或可解释的根据不信的东西,就可以说他根本没有信过它吗?他的理性不曾使他信的东西,他甚至根本不曾要求他的理性使他信的东西,难道就不能使他信吗?我问一问我们的神学家们中那些对此给予肯定的回答并不为自己被证明曾以不可解释的方式信服不可解释的真理而感到羞愧的人;人们究竟从何知道莱布尼茨自己没有信过他曾如此为之辩护的正统教理呢?或许因为有人声称他并不怎么苟同宗教的形式吧?"(Ⅶ,534)

建立在"不可解释的根据"之上的宗教信仰在莱辛看来是正确的,而且的确是原始时代现实之中的人类可能有的认识上帝的惟一途径。

一旦承认人类不能直接为自己构筑起关于上帝的正确概念是一个事实,那么"把理性囚禁在信仰的顺从之下"的教义就不再是对人类尊严以及自主的理性的侮辱。一个认识能力低下的人(就算是一个有理性的人)是没有发达自主的理性的,原因正是他没有发达的理性思维能力。而且,人类认识能力低下,因此需要获得认识的能力(还不是直接的理性思维能力),这在莱辛认为是驳斥莱马路斯的依据。正统的神学家们在很多问题上可以也应当取得和莱马路斯一致的意见,但是在一个问题上是不可能取得一致的。莱辛写道:"理性会束手就擒,它的屈服不过是一旦确信启示的真实便承认自己的局限。这就是人们绝对必须保住的位置……""如前面所言,[正统派]只需保住它的位置,它可以不要那一切富有意义的想法,人们表面上以这些想法为它解围,其实不过试图以此将它诱出它的堡垒。"(G.H.,818-819,828)既然人类认识能力低下,既然理性不能直接用来解决这个问题,那么就需要采取一种非理性的方法,一种源于"不可解释的根据"的方法解决这个问题。用传统的基督教的术语来说,这种方法就是"启示"。所以,莱辛捍卫了这

样一个观点:上帝启示里含有的某些内容超越人类理性之外,而且理性必须让自身服从这些内容。“然而,如果某种[启示]可能存在,或者某种启示必定存在,而真正的启示终于找到了:那么在理性看来,也还必须另有支持这种启示真理的证据,而不只是一旦理性在启示中发现了超出其理解的东西时便提出异议。谁将这类东西剔除于自己的宗教之外谁就完全没有宗教了,因为一种无所启示的启示算什么呢?……所以,在某种程度上囚禁于信仰之恭顺的情况,决不是建立在这段或那段《圣经》之上,而是建立在对启示的根本理解上。”(Ⅶ,817)启示“必定是存在的”(muβ sein),其原因正是人类认识能力低下。现实之中的人类不能保持自然宗教的纯洁性,而必然投入实证宗教的各个教派的怀抱。所有的实证宗教都削弱和限制自然宗教,因此在这个意义上可以说都含有错误。然而,实证宗教又是惟一的一种可以为现实之中的人类信仰的宗教(至少截止十八世纪情况都是如此)。既然世界是上帝意志的表现形式,既然人类的宗教历史是实证宗教以及上帝给予启示的历史,所以莱辛在《论人类的教育》里就这样问道:“为什么我们不愿意在一切实证宗教中只注意这个地方的人类理智藉以独自发展及继续发展的进程;而不是要么嘲笑要么怨忿某种实证宗教?在最好的世界中,难道除了这实证宗教就没有别的什么东西值得我们这样揶揄、这样厌恶吗?上帝插手于一切事情,惟独不干预我们的谬误例外?”(Ⅷ,590-591,§2)

这段引言同时表现出理性主义范式和经验主义范式对莱辛思想的影响。实证宗教对于人类获得精神上的幸福是必需的,因为它直接作用于人类的经验意识。但是,实证宗教要实现的目标不在于实现自己的利益,而是在于能够提高人类的理性意识。传统的基督教认为,启示告诉的各种神秘事物对于人类来说现在是、将来也是神秘的。这些东西即使人类处于完全理性的状态之中也根本无法理解。理性即便具有永恒的性质也永远推导不出上帝可以化身为基督。用十八世纪认识论里的术语来说,这个真理是偶然性的,也就是说,其反命题不蕴含矛盾。既然理性只能在必然性的基础上进行绝对可靠的推导,那么上帝化身于基督这一类真理就不是理性真理而是另一类真理了。另一方面,莱辛认为,建立在“不可解释的根据”之上的启示其想要达到的目标是促进建立在“可解释的根据”之上的真理不断地完善。“[宗教的奥秘]被启示之时,它们自然还不是理性真理;但它们被启示,就是为了成为理

性真理。"(Ersiehung, Ⅷ,610, §76)人类生存的目的是实现自然宗教,因而在每一种启蒙思想中都存在着理性的内核。"启示宗教绝对不是以某种理性宗教为前提,而是将它包含在自身之内。"(G.H.、Ⅶ,819)启示真理与理性真理、"不可解释的根据"与"可解释的根据"在终极目标上面并不存在分歧。尽管两种形式的真理是不同范畴的真理,但是它们有相同的目标:完善人类的理性意识。不同之处在于两类真理达到目标采取的方式,或者说在于两类真理使用的论证材料。"启示宗教绝对不是以某种理性宗教为前提,而是将它包含在自身之内……但因为它将其包含在自身之内,因为它包含着它所宣讲的一切真理,并只是以另一种证明方式支持它们,所以这还是一个问题:较之于对理性的和启示的教条——各自从自己特殊的根源获得证明——加以严格的分类,在儿童和普通人的教科书中,那种单一的证明方式是否更适宜,更有利。"(G.H.Ⅶ,819)尽管启示真理与理性真理要取得的最后结果相同,但是我们不能忽视它们各自的论证方式确实属于两种不同的认识类别。启示真理作用于现实之中的人类的经验意识,而理性真理则作用于人类有目的的理性。一类真理如何与另一类真理联合起来,以及一类真理如何源出于另一类真理这两个问题会揭示出莱辛在理性主义和经验范式之间做调和工作时遵循的原则。

B. 莱辛的调和原则

莱辛面临的问题是如何发现一个原则,可以让他弄清楚人类经验—历史生活的意义。从本体论的角度看,经验—历史的事物局限为每一个"现在"包含的偶然的、非必然的和独特的内容。即便一个思想家知道任何一个特定的"现在"包含的经验内容,他对所有其它的"现在"无论是过去的还是将来的,也是无法知道的。而且,对过去的"现在"所作的报导对人的意识的影响,从量的方面而言远远没有现在的"现在"里的经验那样生动。对过去事件的报导永远不具备可与直接经验事件相比拟的认知价值。总之,历史的问题是事实的问题,也就是说,历史似乎是由彼此孤立的和相互区别的事件组成的。这些事件称为事实,其中绝大部分是通过历史记载而为人所熟知。

现在的问题仍然是,如果人类生存的目的已经看成是理性的表现形式,那么,人类如何才能在自己经验和历史的生活里找到生存的目的

呢？莱辛这位"神学业余爱好者"现在面对的问题与他早些年写作《汉堡剧评》和研究戏剧创作时遇到的问题基本相同。[9]在我看来，莱辛解决神学问题的方法蕴含的原则，与他在建立自己的戏剧创作艺术过程中运用的一些基本原则没有区别。莱辛的神学探索和戏剧创作二者都是他的辩证思想方法的体现。

莱辛认为，戏剧不同于其它的文学类型，这是因为以形式而言，它由时间构成，换句话说，戏剧呈现出一系列的事件，好像这些事件是现在正在发生的一样。[10]当然戏剧并不利用在真正的现在发生的事件。相反，它和所有的艺术形式一样必须利用想象的、并非真正出现在实际生活之中的东西。然而，戏剧要利用演员以其自身的存在创作出虚幻的现实，即创作出一些虚构的或者说理想化的人物。的确，戏剧比其它艺术形式更能够影响观众，正是因为虚幻的现实可以给现众造成生动而强烈的印象。在《论精神和力量的证明》里，莱辛认为，直接体验到的神迹能以极大的力量和生动性影响人类，使他们放弃自己的理性，接受神迹的制造者为自己认识上的指导。莱辛同样认为，在舞台上生动地展现出人物的行为，可以让观众不论愿意与否和人物取得共鸣，也就是说忘掉自己，溶入角色的感情中。"不是描写激情，而是让激情在观众的眼前发生，并毫不突兀地在持续的想象中成长，使他们[观众]不得不同情，不管他们愿意还是不愿意：这正是对此所必需的；这正是天才……所做的……"(H.D.,Ⅵ,11－12)

艺术家包括作家在内一般而言不会全面地展现具有普遍意义的东西。具有普遍意义的事物是抽象的事物，仅仅存在于人们的思想和概念之中。实存于时间之中、能够填充任何一个特定的"现在"的事物是经验的事物，而经验的事物仅仅以个别事物的形式实存。在《关于寓言的论文》里，莱辛写道："真实仅仅在个人身上，在个别事物身上；没有个体性，真实是无法想象的"(A.F.,Ⅳ,40)戏剧利用虚幻的现实，采取的方法只能是展现具体的人物及其具体的语言、行为、事迹和情感。总之，剧作者必须让观众感受到一系列发生于时间和空间之中、由各个具体的人物展开的事件。这类事件在莱辛这里称为"事实"(Fakta)。所以说，和历史一样戏剧也由事实组成，而且它关心的是具体的事实。

但是，戏剧和历史在一个重要的方面又存在着区别。在写作《汉堡剧评》的时候，莱辛还没有试图调和具体的历史与抽象的理性、时间与永恒之间的矛盾。因此，他对历史的处理是以经验主义范式为基础，也

就是说,"历史趋向于特殊事件。……特殊事件……就是 Alcibades 所做的或遭遇的事。"(H.D.,Ⅵ,449,§89)总之,历史与事实及其发生的顺序联系在一起。但是,真实的事实单独不能成为戏剧。如果剧作者想要像书写历史一样创作出一台戏剧,那么他就可能展示出太多具体的、互不相干的事实,把观众弄得糊里糊涂。剧作者必须利用事实(经验事件),但他必须有所选择,决定哪些事件可以在舞台上发生,而且他必须有一个原则,让他可以按照自己的方式安排事件发生的顺序。既然戏剧创作依赖于意识中的创造性活动,那么剧作者就必须有一个打算实现的目标,这个目标可以作为组织事实应该遵循的原则。"有目的地行动是人超过低等造物的地方:有目的地创作、有目的地模仿是天才不同于小艺术家的地方……"(Ⅵ,177,§34)决定剧作者意图(Absicht)的原则在纯粹的事实中是发现不了的。作为事实的一个事件和另一个事件同样可靠。剧作者要有一个脱离事实真实性而又只能通过事实实现的意图。戏剧创作的首要原则在莱辛看来存在于对观众道德生活起到的改善作用之中。"任何类型的诗都应该改善我们;如果还得证明这一点,这就可悲了;如果居然有诗人自己对此怀疑,那就更可悲了。"(Ⅵ,394-395,§77)因为剧作者的最终目的是改善观众的道德意识,所以他就能够把那些与戏剧故事有关的事实和那些无关的事实区分开来,而且还可以决定事实出现的顺序。剧作者把那些揭示人物之间相互关系的事实挑选出来,而后加以组织,而挑选和组织事实的方法应该使观众投入到剧情中,从而最终提高观众的道德意识。戏剧发挥提高观众道德意识的作用就是戏剧自身的理性,或者如同莱辛所说,"[诗]比历史更有哲理,也更有用。因为诗趋向于一般,而历史则趋向于特殊。"(Ⅵ,499,§89)说到"普遍性"一词的含义,莱辛基本所指为从属于人类理性的东西,也即从属于人类道德生活的东西。

几年后莱辛沃尔芬比特尔陷入了自己神学思想的矛盾中。在打算解决历史问题的时候,莱辛只得在理性主义和经验主义范式之间进行调和。历史像戏剧一样由事实,也就是由充满经验内容的各个时刻组成。在写作《汉堡剧评》时,莱辛感受到历史总体而言不是有戏剧性的东西。"因为我们在历史中毕竟很少察知心灵的最深处。"(Ⅵ,293,§57)换句话说,人们很少把历史事件当做可以唤起人(有道德意识的人)的兴趣的东西。的确,在人们眼里,历史显示的似乎是"盲目的命运和暴行"(Ⅵ,402,§79)实际上,这些"盲目的命运和暴行"还是上帝"智

慧和善意"(Ⅵ,402,§79)的表现。也就是说,在上帝创造世界的总体活动中,公开的恶在上帝那里有了存在的理由,而且在上帝眼里(哦,常常只有在上帝眼里)是智慧和善。因为历史包含明显的盲目命运的事例,莱辛不希望剧作者按照实实在在的历史面貌复制历史,而是希望他们有选择性地创作出一个戏剧整体,在微观上反映宏观上宇宙性的、神性的总体:"肉身凡胎的创造者之总体应是永恒的创造者总体的一个剪影;它使我们习惯于这种想法:一切在他身上化解而成为善者……"(Ⅵ,402,§79)根据推导,宇宙总体也应该按照可以让万事万物达到各自最理想目标的方式建构起来,因为宇宙建构活动与戏剧创作极为相似。根据进一步的推导,那么,人类的历史作为上帝创造活动的一部分也必须以最理想的目标作为自己的目标。我们不应忘记,在《论人类的教育》前言里,莱辛曾经提出下面这个反问:"上帝插手于一切事情;单单不干预我们的谬误[即历史和宗教生活]?"(Ⅶ,591)戏剧的最终目的是引导人们走向道德完善,那么历史就不应该有一个相同的目标吗?[11]相信历史必定引导人们走向完善确实已经成为莱辛的一个信条。"永恒的造化,走你那[历史中]难以为人察觉的步子吧!只是别让我因为这种难以为人察觉而对你绝望。别让我对你绝望,即使我断定你的步子是背道而行!最短的线总是直线这一说法并不正确。"(Ⅶ,613－614,§91)十八世纪,欧几里德的两点间最短的线是直线的定理是一个"理性真理"。莱辛本人偶尔谈到欧氏几何,把它称为理性真理的一个例子。莱辛否认历史真理在人们的宗教信仰方面有约束力,因为它本质上没有也不可能有理性真理的确定性。但是,现在莱辛在《论人类的教育》里表示,即使历史倒退就像欧几里德定理一样不容置疑,他也会相信历史是进步的。因此,莱辛愿意相信现实是美好的,哪怕其反论是确定无疑的。没有任何人能作出比怀特海(Alfred Whitehead)更恰当的表述:中世纪是一个把信仰建立在理性之上的时期,而十八世纪是一个把理性建立在信仰之上的世纪。[12]

有了历史进步的概念,我们就清楚地认识到莱辛调和理性主义和经验主义范式矛盾的基本原则。莱辛据以解决认识危机的基本概念是渐进进化论。坚持理性主义范式的思想家们,在十八世纪末叶面临的问题是如何解释实际生活中出现的反常事物。理性主义范式之所以经历一场危机,还因为哲学上已经发现,实存个体性、感官感知的东西概言之经验和历史的东西,都不能归人本质的范畴之中。客观现实在理

性主义者眼中是合理的——只要他们还相信关于本质的形而上学是正确的,而且在存在的不同表相之间的必然联系可以确定无疑地得到认识。既然经验—历史的事物因其形而上性质而排斥所有的必然性,它们也会排斥所有的理性。就形而上和形式而言,一个经验—历史的事件与所有其它经验—历史事件都是相同的。单纯地依赖经验和历史的事物,思想家们就不能推导出它们之间的本质的联系。尽管二加二等于四已经被普遍地认为是正确的和必然的真理,但我们却不能必然地得出这样的结论:因为我们相信某人生存于某个具体时空,那么所有人也相信。另一方面,理性的事物指的是为人类普遍认为是必然的东西,或者更确切地说,因为理性的事物是必然的,所以它们被普遍地认为是正确的。当然,这是事物本质保持不变的一个原因。这样看来,似乎又不存在理性范式和经验范式相结合的可能性。

但是,如果理性等同于本质性,而且如果本质与实存之间有着本体的差异,这就等于说本质或形而上之物并非必然拥有实存,并非要在每一个特定的"现在"得到完全的实现。在概念上,二加二等于四是正确的,而无论上帝是否创造了四个实际的物体。存在的理性用一种渐进的、因而也是一种包容时间在内的方式获得实现是有可能的。当然这就蕴含了对理性的一种目的论的解释。依据一个终极目的对时间进行安排可以看作是渐进进化的定义。换句话说,从进化论的观点来看,时间里有具体经验内容的每一个时刻形式上并不同一,更重要的是,我们还需注意每一个"现在"包含的内容彼此之间的区别。什么内容会出现而且以什么顺序出现,取决于时间里每一个个别的、独特的内容促使终极目标实现的方式。只要每一个连续不断的"现在"中具体的经验—历史内容及其顺序在实现总体理性的过程中成为必然的阶段,具有时间性的事物就会成为合理的事物。必然性也就不再恒久不变,而是处于渐进的变化中。

到现在为止,关于莱辛调和原则的探讨是在哲学的层次上进行的。这样的探讨必定会让读者对莱辛解决认识危机的方式形成一个错误的印象。读者会去探讨莱辛是否在哲学上对进化论作过很多的论述。如果是这样,那是要白费功夫的。[13]莱辛要回答的问题堆积如山,根本不用问他是否建立了一套动态的历史哲学。举例说,上帝为什么要让人类通过时间获得完善,而不是一下子给予?人类经由时间获得的完善是否与上帝自身的完善存在着什么联系?上帝是任意按照自己的方式

安排万事万物的吗？一些事例表明，莱辛并不怎么认真对待关于上帝的动态的和渐进发展的概念。雅克比(Jacobi)在他与莱辛的著名对话中这样提到，让莱辛感到厌烦和惧怕的是静止不变的上帝概念——上帝在其自身存在之中一次就实现了自己全部的完善。另外，莱辛认为，“为了使自己保持在生命中，[上帝]有时想必在某种程度上返归于自身，并在自己身上将死、复活与生合而为一。”(J.G.L.,Ⅷ,629－630)这里或许就是宇宙论的开端，但仅仅是可能的开端。这样一个关于上帝的动态概念如何得以和人类通过历史而渐进发展的概念联系起来，这个问题莱辛甚至没有作过考虑。

莱辛对调和理性与历史所作的论述，我们可以在他反驳莱马路斯的一些文章片断中，尤其在《论人类的教育》这部作品里找到。在这部作品里，进化的概念只是含蓄地提到，并没有明确地展现出来。莱辛叙述自己的观点仍然在自己神学思想的范围以内，而且使用的是神学术语。莱辛明确使用的概念是教育概念。他认为，把启示看成一种教育活动，就有很大的可能解决由莱马路斯对基督教的批判所引起的神学纷争。“我在这里不想探讨，从这个角度看教育学在教育学中是否有益，但在神学中这肯定会有很大的益处，也会消除很多困难，如果人们将启示看作一种对人类的教育的话。”(Erziehung,Ⅷ,591－§3)正像改善人们的道德意识是戏剧创作的首要目的一样，让人类在道德上走向完善是对人类进行启示的首要目的，因而也是阐释人类宗教发展史的原则。

> 教育有自己的目的；无论对人类整体还是对个人教什么，就会教成什么……
>
> 不，它将来临，它必将来临，那个完成的时代，到那时，到那时人的理智日益坚信一个越来越美好的未来，可是人却不必从这个未来找到他行为的动机，到那时，人行善是因其为善，而不是因为行善会得到报偿，而以往这些报偿却仅仅能够吸引和捕捉住那疑惑不定的目光，使之认识到更高的内在报偿。(Ⅷ,611－612,§§82,85)

一个优秀的教师必须按照学生年龄的大小、智能的高低及其生活的环境组织教学材料，而人类的神圣的教育者则必须按照人类所处的

历史环境在历史进程之中组织好对人类的教育。“正如以哪种进度提高人的能力,这对教育并非无足轻重,正如教育不可能一下子教会人一切东西,上帝在启示时也必须把握某种进度、某种程度。”(Ⅷ,591-592,§5)在第八十八段,莱辛提到“同一个上帝的同一种经济学(ökonomie)。”(Ⅷ,613)因此,莱辛认为,之所以有历史的理性存在,是因为:1)只有通过经验和历史,现实中的人类才能获得自身的完善;2)人类宗教的和历史的生活是按照一个最终目标的要求得以组织和安排,这与教育的原则有相似之处。尽管人类在任何一个特定的“现在”(一系列组成历史的“现在”中的一个)里的经验生存从本体上说是偶然性的,但是同样的经验内容可以看作是人类为了达到一个最终目标,也就是获得自觉的道德意识而接受教育的过程中一个必然经历的阶段。所以,理性主义的理想在莱辛看来尽管保持了自身的正确性,但是它只能借助于经验的手段得以实现,而且理性对经验、理性对历史的这种必然的依赖关系是经验—历史事物理性的本源。下面就要探讨这种理性的本质。

C. 人类经验—历史生活中的理性

在莱辛的论述里,历史的理性由上帝的启示表现出来。正是通过接受上帝的启示人类才受到教育。所以,也正是要弄清莱辛关于启示所作的阐释,我们才能明白莱辛关于(他能够接受的)基督教的概念。不过,在论述启示的概念时,我要把它化分为四个部分,因为这对我们理解莱辛通过神学解决认识危机非常重要。莱辛认为,启示的概念包括四个相互区别而又密切联系的次要概念。对启示的分析可以依次考虑这四个概念:普遍性内容(或者说任何启示或真理的形式结构)、来源、最终目标(启示最终要带来的东西)以及人类获得启示的活动(通过这种活动,启示的客观内容成为人类的主观信念)。在某种程度上,这样的划分还是存在片面的问题,因为要对哪一个具体的次要范畴做一番全面的分析,我们还得提到其它的范畴。

1)启示的普遍性内容

优秀的教师按照学生智能的高低选择材料并组织教学活动。用更一般的话来说,要客观地讲解给学生的东西,其内容深浅决定于学生的需求。客观与主观切近的原则一旦用于对现实中的人类进行启示教

育，就决定了启示之客观内容的性质和参数。前面的分析已经表明，莱辛认为现实中的人类其意识是有局限的、不完善的，而且这种不完善的本质可以依据经验主义的范式来描述。现实中的人类有经验意识。尽管他们有理性思考的能力，但这种能力只是潜在的能力。在他们真正处于原始状态的时候，是根本不具备有目的的理性思考能力的。这并不是说人与人之间不存在差异。在历史上，一些人，甚至一些民族的智商(获得理性洞见的能力)要高一些。然而，一般说来，生活在原始状态中的人类认识能力相当于现在儿童的智力水平。从历史的角度来看，人类的这种儿童层次的智能表现这么一种天性：要在社会和宗教生活里形成各个有限的和相互排斥的群体、部族以及宗教。任何启示内容的形式本质必然是这样一种本质：它可以通过教育活动让人类产生原始的、儿童层次的经验意识。

前面已经提到，莱辛认为，个别的人或者个别的民族可以进行自我教育。“[其他民族中的]大多数远远落后于这个被挑选出来[接受教育]的民族；只有几个民族领先于它。这种情况现在也发生在人们任其自发成长的儿童身上；许多儿童完全没有教养；有些则不可思议地自己教育自己。”(Erziehung, Ⅷ, 595, § 20)但是这个事实与启示有实用性因而有必要性并不矛盾。“但正如那几个幸运的民族并未证明任何可以否定教育的益处和必要性的东西：个别非基督教民族——他们在认识上帝方面似乎至今还领先于那个被挑选出来的民族——也并未证明任何可以否定启示的东西。”(Ⅷ, 595, § 21)换言之，尽管一些个别的民族可以凭借自身理性的思维能力培养出对神性之实在的理性洞见，但这并不能否定经验和历史，不能否定它们能够发挥必要的教育作用，能够让其它民族乃至全人类达到同样理性的认识水平。但是，莱马路斯的观点相反，他认为以历史为基础而且满足所有人需求的启示是没有的。在莱马路斯看来，基督教的启示必定总是面向人类的某一部分，没有普遍性。不过，莱马路斯的思想实质上是非历史性的，也就是说，他认为关于上帝的真理是理性的真理，而理性的真理在任何时代和任何国度可以为任何理性的或自然的人类获得。但是，莱辛认为，历史上不曾有过自然的人类或者说理智上有充分目的性的人类。总的说来，现实中或者说历史中的人类既没有也不能直接获得理性真理。所以，尽管莱辛认为莱马路斯否认有一种以历史为基础而且面向所有人类的启示这个立场不失为正确，但是他认为莱马路斯的论点并不能否定特定

启示(给予生活在特定时代和特定国度的有限人类群体的启示)有实用性和必要性。如果说人类从每个个体的人而言一般要依靠经验和历史作为媒介才能教育自己,那么上帝则极有可能挑选为数不多的一些个人和民族,并且用一种特别的方式对他们进行教育。这种对有限数量的个人或者民族给予启示的作法之所以正确,是因为接受了上帝特别教育的个人或者民族又会成为整个人类的教育者。用哲学的术语来说,特殊可以成为实现普遍的现实手段。

> 但[莱马路斯]不是同样包含着他的回答吗?如果[所有人可能以一种有根据的方式相信的]这样一种启示是不可能的,那么不言而喻:就连上帝也不能使它变为可能。不过,如果一种启示现在还是有用的和必要的;难道上帝因为他不能颁发这样的一种启示就根本不再给予任何启示了吗?难道上帝因为不能让所有人同时以同样的程度分享这一善举就不再对全人类行这一善举了吗?谁忍心用"是"回答这个问题?
>
> 如果至高无上的智慧和善在颁发它不可能以那种普遍性和清晰度给予的启示时,仅仅选择了那条指引人以最短的时间有能力享用这种启示的道路,这也就够了。有谁敢断言这不会发生?有谁敢断言,在另一个时代、在另一个民族中以另一种语言所给予的启示,不会在最短的时间内向更多的人晓以现在基督徒作为基督徒而为之自诩的真理和保持美德的动因呢?(G.H.,Ⅶ,821-822)

莱辛在《论人类的教育》里提出了一个同样的观点:"可是因为上帝既不能也不愿意向任何个别的人启示公开自己,所以他为自己选择了一个单个的民族来实施他的特殊教育;而且选择的恰恰是一个历尽艰辛、最野蛮的民族,以便能够在它那里完全从头开始。"(Ⅷ,592,§8)而这些原始的、智力还不发达的人就是犹太人。为什么要挑选犹太民族而不是其它的民族呢?原因是犹太民族有一种民族特性,能够让他们去促进人类的教育。这就是扩大自己民族宗教影响的特性。"在整个历史中,这个与其说卑鄙的毋宁说极端受鄙视的民族,总之是第一个和惟一的一个以传播并扩散自己的宗教为实务的民族。正是由于犹太人从事这项工作的激情的缘故,基督惩罚他们,贺拉斯(Horaz)嘲笑他们。

所有其他民族他对自己的宗教要么太隐讳，要么太心怀嫉妒，要么实在太冷漠，于是它们不愿为了传播自己的宗教而付出半点辛劳，在这种热情上追随犹太人的基督教民族之所以继承了这种热情，也仅仅因为它们是犹太教主干上的分支。”(G.H.,Ⅶ,822)总之，因为犹太人天性使然要向外传播他们的宗教，所以他们就能够成为教育人类的具体的或者说经验和历史的工具。“人们惟一要问的是，对一个如此原始的民族，一个上帝不得不从头开始教育的民族究竟是为了什么目的呢？我的回答是：为了能够随着时间的推移更可靠地用这个民族的个别成员充当其余一切民族的教育者，上帝在这个民族中教育出人类未来的教育者。这样的人便是犹太人，这将只能是犹太人，只能是一个受过这种教育的民族的人。”(Erziehung,Ⅷ,594,§18)在《论人类的教育》里的第二十二段，莱辛重复了他的观点：“……[上帝]这一作法的目的针对整个犹太民族，针对整个人类，它们也许在地球上永远地繁殖下去，尽管每一个别的犹太人和每一个别的人总会死去。”(Ⅷ,596,§22)

2)“启示”真理的形式要素

启示，尤其是给予处在原始的、儿童式智力发展阶段的人类的启示，其普遍性内容针对的是不能用抽象的概念思考的人们。那么，作为教育工具的启示其形式特征又有哪些呢？“可是一个如此原始的、对抽象的思考如此稚拙、还完全处在自己的童年阶段的民族能接受一种什么样的教育呢？别无其他，只有那种适合于童年阶段的教育——借助于直接的、感性的惩罚和奖赏。”(Erziehung,Ⅷ,594,§16)前面已经说明，在《理性的基督教》里，莱辛假定存在一个“不够清晰地”意识到自身完善的意识层次。这样一种有限的意识不善于作“抽象的思考”。我以前提到，“不清晰”这个词在十八世纪的哲学里相当于“感性的”这个词。莱辛表示，对处于儿童式智力发展阶段、有着经验意识的人类进行教育，惟一适当的方式是“给予感官上的惩罚和奖励”。犹太人这个没有开化的民族(das rohe Volk)的道德教育其实质就是惩罚。但是，惩罚性教育(犹太人的教育基础)的形而上学内容是感官能够感觉到的。这里关键的一个词是“感性的”。所以，启示具有“感性的”形式特征。显然，莱辛已经把经验主义范式和理性主义范式结合了起来。

但是，上帝不仅使用“感性的”东西。为了使“感性的”东西成为启示的媒介，上帝还必须以一定的方式把它们组织起来，对历史之中处于儿童智力发展阶段的人类进行教育。“感性教育”最重要的作用，或许

是让处于儿童式智力阶段的人类习惯于运用自己的理智,进而让(不凭借"感性的"工具就能够)追求理性真理成为自己的需求。可以回顾一下,在谈论历史上"初民"(拥有关于神性整体的正确概念)的时候,莱辛认为这种"被告知而非自己获取的概念"在人们的头脑中不会一直保持它的纯洁性。(Ⅷ,592,§6)重要的一个问题是:人类必须通过自己的努力为自己获得理性真理。"获取"(erwerben)这个动词蕴含着人的理智的活动。可是原始时期的人类又不能以"抽象的思想"思考。所以,启示的感性内容就起到了活跃和激发人类理智的作用。莱辛利用启示内容的这个第二形式特征来批驳莱马路斯对《旧约》的攻击(说它不是一部神圣启示的书)。

莱马路斯认为,由于《旧约》里没有关于永生的教义,而且又由于永生对于一个遵循道德秩序的世界是必要的条件,所以《旧约》不可能是一部含有关于上帝之启示的书。莱辛认为莱马路斯对《旧约》的阐释十分准确,而且还表示,《旧约》里不仅没有关于永生的教义,而且也没有关于上帝超验统一性的教义。"至少有一点是确定的:以色列民族加在它们上帝身上的惟一性绝对不是超验的、形而上的惟一性,后者现在是一切自然[即理性]神学的基础。至少在这样一个民族中——它对艺术和科学漠不关心,它如此顽固地脱出与较开化的民族的一切联系——人的一般理智在这样早的时代还没有上升到这个高度。"(G.H.,Ⅶ,831)这个事实在莱辛看来没有证明《旧约》不具备神性本源。"至少根本不能从这类事情上推断出《旧约》诸书的神性。因为神性必须以完全不同的方式而非从《旧约》记载的自然宗教的真理中得到证明。"(G.H.,Ⅶ,832-833)《旧约》里没有理性真理这一点,并不能拿来作为论据,论证它的本源不是上帝,因为处于儿童式智力发展阶段的古代犹太人可能没有掌握理性真理。要证明《旧约》里有神性的实质,我们就应该看到这样一个事实:与人的纯理性相比,《旧约》更能够引导人类走向道德完善。"《旧约》诸书甚至可能包含一种给人带来极乐的宗教、一种人们遵循了它的教导就肯定可以保持他们所想象的福乐的宗教。"(Ⅶ,834)

犹太人没有关于上帝统一性的正确概念。对于这个民族而言,没有永生的概念就不是至关重要的了。在人们具备永生的概念之前,他们必须先行具备关于上帝的正确概念。这么说来,《旧约》起的作用首先是通过一些感性的和经验的概念,让犹太人习惯于以正确的方式对

上帝进行思考,也就是让他们认识到犹太人的上帝比其它民族的上帝更强大,这就可以引导他们形成关于一个全能上帝的概念。

> 上帝最初只让自己作为这个原始民族的祖宗的上帝向它预示自己的来临,不过是为了先让它知道并熟悉一个属于它的上帝的观念。
>
> 随后施展神迹将它领出埃及,带进迦南,以此向它证明自己是一个比其他神更强大的上帝。
>
> 进一步向它证明自己是一切神中间最强大的上帝——而这只能有一个,这样就使它逐渐习惯了统一惟一上帝的概念。
>
> 可是,这个惟一者的概念还远远在真正的、超验的惟一者的概念之下,理性很晚才有把握从无限者的概念推出后者!"(Erziehung,Ⅷ,593,§§11-14)

若一个民族在自己大部分的历史时期里关于上帝的概念是这样的不全面的概念,那么,对于这个民族而言,认为永生的概念会对它的各种行为产生什么实际的影响则是可笑的。这个民族需要的是"直接作用于感官的惩罚和奖励","上帝还不能赐予他的民族别的宗教、别的律法,而只能是这样一种律法,它使这个民族希望由于关注它而得到幸福或者害怕由于不关注它而陷入灾难。因为这个民族的目光停留在现世的生活上,还无暇他顾。这个民族不知道灵魂的不死;它不向往来世的生活。假如现在就向它启示它的理性难以接受的这些事情,上帝这样的做法又与贪恋虚荣的教育者的错误有何不同呢?后者总是超越孩子的智力,与他夸夸其谈而不愿扎扎实实地教育他。"(Ⅷ,594)

不过,神性教育和一般教育一样都是一个逐渐积累的过程。接受了一段时间的教育,而且已经发展了智力的儿童最终需要更高级、更复杂的教育;学会了以抽象思维进行思考的儿童最终会希望有更脱离儿童趣味、更成熟的学习材料。"上帝要将人类的一个部分纳入一个教育计划,但只是这样的一部分,即通过语言、行动、政府及其他自然的和政治的情况自身已经联为一体的人,因而他们可以接受第二阶段的教育……这就是说,人类的这一个部分在运用理性方面已经大有进步;为了促进自己的道德水平进一步地提高,他们需要也能够应用比至今引导他们的暂时的奖惩更高贵、更有价值的动机。儿童已成长为少年。"

(Ⅷ,605,§§54,55)

启示的第二阶段(又称为《新约》启示阶段)要达到的目的,是把可以作为人类道德完善基础的更为纯粹的、更为理性的真理揭示给人类,其中要传递给人类的一个主要真理就是永生的教义。“于是基督就成为第一个可以信赖的、实际的、不朽的导师。”(Ⅷ,605,§58)莱辛把基督主要看作是一个教育者,因而他对基督教的看法与正统教理的观点十分不同。正统教理认为,基督是一个救星,是为人类赎罪的人,他只是偶尔担当教师的职责。在正统教理中,基督不是一个分发智慧和知识的人,而是让人类获救的手段。这并不是说莱辛在《论人类的教育》里也像莱马路斯在一些论述里所做的那样,否认有神迹这样的东西存在。《新约》与其说适合于成年时期的人类,不如说适合于青年时期的人类,因而《新约》里的真理尽管不像《旧约》里的真理那样有很多感性的特征,但仍然没有完全摆脱感性的东西。所以说,人们相信基督,并不是因为他们可以理解他的理性的、必然的真理,也不是因为相信基督实有其人,而是因为基督以自己的神迹支持了自己的教义。“基督是第一个可以信赖的导师。他凭借似乎在他身上实现了的预言而可以信赖;凭借他施展神绩而可以信赖;凭借他自己死后复活而可以信赖。也正是以他自己的死基督最终完成了他的学说。”(Ⅷ,606,§59)因此,第二个阶段的启示同样受制于运用在第一个阶段里的原理。

感性事物构成启示中介这个原理也决定了《圣经》的写作风格。任何含有启示的教义都会引导人类更加接近于获得有理性内容的意识。不过这种意识不可能直接来自于经验,或者更确切地说,不可能不经由任何中介而形成。理性的内容只有套上感性的“外装”才有可能打动人们。谈到“外装”的风格要素,莱辛写道:“……把可能被忽视的抽象真理装入譬喻和富有教育意义的具体事例(而这些事例被描述为实际上发生的事情)之中,诸如以破晓的昼比喻创世;道德上的恶的根源被讲成禁树;各种语言的起源隐含在巴别塔(Babel)的建造之中。”(Ⅷ,603－604,§48)这则寓言对莱辛的理论产生了明显影响。哲学区别于艺术,就在于它着眼于人的理智,让人们意识到纯粹的具有普遍意义的事物,而各种形式的艺术则作用于人的心灵和情感。哲学影响人的智力发展,也间接影响到人的意志的形成,而包括寓言在内的艺术以影响人的意志作为自己的直接目标。寓言可以有力地影响人的意志,原因在于它可以通过叙述具体事例这样的方式,也就是说它可以身着经验的

外装向人们展现具有普遍意义的东西。个人的直觉,莱辛(仿效鲍姆加敦的作法)称之为"直观的认识(anschauende Erkenntnis)"。"因为我们能够通过这种直观的认识(anschauende Erkenntnis)更迅速地概览一条原理,这样就能够在更短的时间里发现它所包含的比以象征方式[即纯哲学方式]所表达的更多动因,所以同象征认识相比,直观认识对意志的影响也要大得多。"(A.F.,Ⅳ,42)总之,不论在教育、美学,还是在认识论等方面做一番考量,启示都包含有这样一种努力:把经验的或感性的事物组织起来,促进人的意识不断发展。

3) 启示经验内容的本源

上面的分析表明,任何启示内容,其形式结构都包含依靠经验中介传递具有普遍意义之理性内核的活动。不过,有必要记住,启示的理性内容不会立即为那些想要信教的人们所明白。启示的最终目的是要对信徒进行教育,让他们能够凭借自己的理智掌握启示的理性内核,而且以此作为自己道德生活的准则。但是,在启示最初给予人们的时候,其客观的内容不是理性的,而是经验性的、比喻性的、寓言性的和情感性的。显然,莱辛的神学研究里有很重的美学理论成分。不过,人们必定会提出这样的问题:有什么东西可以把含有启示的教义和一则伊索寓言区分开来?人们为什么会为了宗教信仰而战,而不会为了一台戏剧的寓言而战呢?那么,接着就可能有这样的问题:"'把可能被忽视的抽象真理装人比喻之中'从哪里来的力量让它可以控制人的思想意识?"对此,正统教义的回答是,启示源于超验的上帝确实进入过历史这个事实。启示的本源问题,是我们在分析莱辛与基督教的关系的过程中需要解决的一个关键问题。作为上帝给予人类以教育的启示,是人类理性内在的、尽管是无意识的发展的结果吗?它是人类理智从原始状态到理性状态的自然演变结果吗?它包含有上帝确实进入过历史这样的事实吗?

杜扎克区别了"超验"(transcendent)一词的两层含义。[14]最广义上说,"超验"指的是一条教义的内容不能立即为人的理智理解。简言之,超验就是"超越"理性之外。从这个观点看,莱辛关于启示的阐释(启示是通过感官可以感知的经验事实,它们建构起来就是为了实现人的道德教育)必定是超验论的阐释。不过,狭义的"超验"指的是事物的本源在人以外的存在之中,指的是事物的本源不能够为人的理智力量创造出来的。具体地说,在这个意义上,"超验"所指,乃是正统教义认为的,

由自身存在区别于世界存在的上帝以客观方式给予人类以启示。如果莱辛对基督教的态度是认真的话,那么现在要解决的中心问题就是:莱辛是否认为启示具备第二层意义上的超验的性质呢?因为如果莱辛只是把基督教看作是人类认识发展过程中黑格尔式的认识活动的一个阶段(Hegelian phase)*,那么尽管莱辛的认识水平可能已大大高于启蒙时期的一般思想家,他的宗教思想也不可能是传统意义上的"基督教"思想。我认为,有一点是可以肯定的,莱辛在和正统的神学家及其他学者进行探讨的过程中提到"基督教",他清楚如果说这个词还要有些什么意义的话,那么它就必定要与某个本体超验存在进入历史相联系。另外,上帝给予启示的行为与神迹的概念是密切相连的,也就是说,来自上帝的启示通过神绩为人们所知晓。如果莱辛真的像很多研究者表示的那样,是在以黑格尔式的方式阐释基督教,那么他就是在以那个时代"基督教"一词所不容的含义使用"基督教"这个词。这么一来,莱辛思想的"真实的"含义倒的确有可能是"深奥的",而且基督教能够吸收的新教徒就可能只有莱辛一人了。

要弄清楚莱辛关于启示的本质与来源(这是两个密切相关的概念)的看法,我们就需要更加详细地分析启示(如果启示要为现实之中的人类掌握或相信)必须具备的形式结构。换言之,我们必须分析信徒接受启示"真理"应有的主观条件。

现实中的人类在原始阶段根本不能用逻辑的或理性的方式思考问题。历史中的人类并不急于肯定或否定一项所称的真理,而要等到他们有了充足时间才会用批评的和理性的头脑权衡支持和反对这项真理的事实。上面已经提到,莱辛认为,"对于我们的宗教真理存在着两种根据:人性的与神性的根据……可解释的与不可解释的根据。"(A.W.E.D.,Ⅶ,533-534)这个"人的"或者说"可解释的"根据正是理性真理,也就是说,它们之中包含有一种证明,而这种证明是人的理性为了具备绝对的确定性而必须要有一个先决条件。莱辛提到"不可解释的根据",指的很可能是有经验或者感性本质的"证据"(如果可以这样称

---

* 在其所著《逻辑学》(Logic,1812-1816)中,黑格尔认为人的意识活动经过一个辩证的、周而复始的过程认识真理。这个过程由三个阶段组成:1)意识活动直接认识了客观事物(正题);2)经过进一步的思考,原有的认识受到相反证据(反题)的挑战以及3)经过对各种各样的证据进行进一步的思考,意识活动得出最终的结论(合题)。——译者注

的话)。启示建立在"神的根据"而不是理性的认识(人的根据)之上。换言之,从理性主义观点看来,人们信仰任何含有启示的教义,其根据是"不可解释的"。不过,这个"不可解释的根据"其核心是什么呢?当然,仅仅有感性的证据还不行,因为那些寓言毕竟也有经验的性质,而它们却不能构成启示。无论构成"不可解释的根据"的东西是什么,这些东西都必须能以一种非理性的方式影响人的意识,也就是说它们必须能影响人的心灵、情感和想象,而且它们必须能强有力地作用于人的意识,让人们能够接受任何所称的教义,把它们看成来自于上帝的启示。

谈到实证宗教的合理性问题,莱辛写道:"这种实证宗教靠其创立者的威信获得了认可,它的创立者声称:实证宗教的规范肯定来自上帝,只能间接通过他,正如[自然宗教的]实质只能直接通过每个人的理性。"(U.E.G.R.,Ⅶ,281)当然,实证宗教的"创立者"(Stifter)通过显示各种神迹而表明自己的话语就是上帝的话语。这样说来,构成启示宗教真理之"不可解释的根据"的东西是各种神迹。莱辛因此写道:"人的理智只能十分缓慢地培养出来,对现在最普遍的人清晰易懂的真理,以前肯定很难被理解,因此好像是神的直接灵感……"(G.H.,Ⅶ,833)同样,一个智力不够发达的人也有探求自己不理解的事物以及渴望从上帝那里得到灵感的天性,这一点在莱辛写作的《智者纳旦》里反映了出来。纳旦的养女愿意相信把她从火中救出来的是一位天使而不是一个人。对此,纳旦评论说:

> 我仔细考虑,
> 这必然给心智,如雷莎的心智,
> 造成什么印象。人们觉得自己
> 被他鄙视,却感到不得不
> 高度评价他;这般被他拒斥,
> 却又这般被他吸引;我相信,
> 这时心和脑必定争执不休,
> 人的憎恶或伤感,该谁取胜呢?
> 常常没有胜者;介入争端的想象
> 使人狂热,时而头得扮演心,
> 时而心得扮演头——糟糕的替换!

如果我没有看错雷莎，
她属于后者：她陷于狂热。（第一幕，第一场）

用另外的话说，相信神迹以及需要神迹的天性，是前理性时代人类意识里固有的东西。为了能够接受一项真理（它的理性内核日后可能成为理性的常识），前理性时代现实之中的人类必定会意识到，这项真理总是“深奥难懂”（unbegreiflich），而且它是“神的直接灵感”（unmittelbare Eingebung der Gottheit）。从心理学角度看来，只有当某个教义来自上帝的信念强而有力时，前理性时代的人类才会相信它。莱辛表示，正因为上帝施展神迹让犹太人从埃及人的桎梏中解放出来，他才向犹太人证明他是众神之神，而且也才得以使犹太人习惯地认为上帝只有一个。在《新约》里，永生的教义“是作为启示被传道，而不是作为人推导的结论被传授。”（Erziehung，Ⅷ，608，§71）基督是第一个可以信赖的宣讲永生教义的人。不过，基督布道合乎天理倒不是因为他宣讲的东西含有“内部的真理”，而是因为基督本人是“可以信赖的”（zuverlassig）。基督之所以可以信赖，是因为他兑现了很多预言，施展了各种神迹还加上复活的事实。我们不能忘记，在《论精神和力量的证明》里，莱辛曾经表示，如果他亲眼目睹基督施展神迹，他会欣然放弃理性而服从基督的指导。因此，启示最重要的形式特征或许可以这样来叙述：有普遍意义的事物存在于经验中，而必定以上帝施展神迹的形式表现出来。

无论从心理上还是从实际情形上看来，“神迹”都是前理性时期的人类能够把某个具体教义看作启示的一个先决条件。现在的主要问题是：莱辛是否相信犹太教徒以及后来的基督教徒接受的启示是以真正的神迹为基础，因而真正地为上帝所鼓舞？莱辛是认为这样的启示是前理性时代人类运用丰富想象力的结果，还是一些思维更加发达的人们尝试以一种能够为同时代人理解的方式，把自己理性的见解传播开来的结果呢？总之，启示是人类在用一种半形象比喻、半理性的方式努力理解客观世界的时候，他们那不够发达的理智表现出的一种自然而内在的东西，还是上帝给予人类的“礼物”（而这种天赋之物人类哪怕用几百万年时间也是制造不出来的）？研究莱辛神学思想的绝大部分学者都认为，莱辛眼里的启示其内容无论多么地“超验”，其形式还是有着纯自然的和内在的本源。在这个问题上，迪里克、奥托·曼和厄尔穆勒

(Oelmuler)是几个明显的例外。我认为,杜扎克表示的见解为研究者对莱辛的启示概念作内在论的阐述奠定了基础。杜扎克承认,启示的内容总会是超验的,不能立即为人的理智所理解。他也注意到在莱辛眼里这样的启示会有理性的内核,因而最终可以为理性认识。基于这样的事实,杜扎克写道:"启示之根本的不同特性,即超验性从一开始就受到否定,因为它的可理解性——通过理性——是无可争辩的前提。换言之,启示要从理性方面加以确定,因此它必然表现为内在性的;人们可以说,启示成为人类的教育计划中一项原则。""在《论人类的教育》中,'理性'与'启示'这两个概念之间的关系明确地偏重理性。启示只是在理性的自我实现中开启的同一真理的一种范式"[15]也就是说,正因为上帝给予启示的最终目的是要让"启示真理"(geoffenbarte Wahrheiten)转变成为"理性真理",正因为人的理智有能力、至少有潜在的能力理解这样的理性真理,所以我们可以得出这样的结论:启示只是人类在未开化时代对寻求自我支配的理性而形成的直观而形象的认识。

我的分析可以完全证明杜扎克有关启示最终目的的观点是正确的。建立在"神的根据"上的启示其最终目的是要转化为建立在"人的根据"上的启示。在这个意义上,杜扎克引述《论人类的教育》第四段来支持自己的见解是完全正确的。"教育并不是给予人他靠自己所不可能得到的东西;它只给予人他从其自身所可能获得的东西,不过更快、更容易罢了。同样,启示并不会给予人类人的理性依靠自己所达不到的东西;而是无论过去还是现在,启示给予人类这些事物中最重要的,不过更早而已。"(Erziehung, Ⅷ,591,4)而且,这段引言确实显示出理性主义范式对莱辛思想的影响。不过,这只是事情的一面。我在分析经验主义范式对莱辛神学思想产生的影响时已经表明,现实中的人类在莱辛眼里是认识力量贫乏的存在。例如,莱辛在第七段里这样写道:"假如上帝不乐意用一次新的推动给人的理性指出一个更好的方向,谁知道人的理性还会在这些歧途上徘徊几百万年,尽管在任何时代任何地方总会有个别人认识到这些是歧途?"(Ⅷ,592,§7)。认为人类的理性还会在错误的泥沼中埋没几百万年就等于表明,人类实际上不能够获得神学中的理性真理。就算按字面理解是几百万年(viele Millionen Jahre),我们得出的结论仍然是:自古代的犹太人到莱辛生活的时代,人类还没有过完这一段时间,因此人类取得的进步很明显不是由其自然的、内在的力量使然。所有这些东西都表明,上帝给与人类的"方向

推动"(Richtungsstoβ)不只是人类理性力量自然而正常的发展产生的结果。换句话说,莱辛为启示辩护,就是说要使它成为必然的,因而也是理性的东西,依据的是没有启示则人类永远不能克服自身认识缺陷这么一个观点。"为什么我们不让一种宗教——其历史真实性(如人们所见)看起来如此可疑——引导到关于神的本质、关于我们的天性以及我们与上帝的关系之更贴近和更好的概念上?人的理性大概永远不会自己想到这些概念的。"(Ⅷ,610－611,§77)莱辛在第四段里认为,上帝通过启示教育人类,而给予人类的东西都是他们凭借自己的理性力量可以获得的东西(这是莱辛思想深处理性主义范式作用的结果),而在第七十七段里莱辛却又表示,人类的理性如果没有其它东西相助,就绝无可能形成更为完善的关于上帝以及人类与上帝关系的概念(这是经验主义范式作用的结果)。这两种观点形成了本质性的矛盾。不过,这种矛盾源于莱辛的思想危机,也源于莱辛为克服思想危机而作出的各种尝试,因此它揭示出莱辛宗教思想的"体系内核"(systematic kernel)。[16]这也说明,我们很难支持下面这个观点:给予人类启示的历史在莱辛看来"只是"人类理智内在地、自然地发展的历史。其它的可能性也是存在的。

启示真理的最终目的是要转化成理性真理,难道只是因为这一点我们就有理由认为启示不是上帝施展超验行为给予人类的东西吗?在上一章叙述经验主义范式对莱辛神学思想产生影响的一节里,我提出了一个问题,而等到探讨莱辛对基督教表示的肯定态度之时我才作出回答。因此,现在又有必要提出这个问题。在《论精神和力量的证明》里可以看到,莱辛把自己的论点建立在一个模糊的前提之上,也就是说,莱辛无意间把理性主义范式和经验主义范式混淆了起来。一方面,以"真正的"神迹为基础的启示绝不可能成为其他历史时期的人推导出绝对正确的结论的前提,因为历史真理的实质是"偶然性的",不是必然性的,因而也不是理性的。若要把信仰建立在历史的事物之上,就等于从一个认识范畴错误地跳跃到另一个认识范畴。这个观点表现出理性主义的范式。以这个观点为基础,我认为莱辛本来应该像门德尔松那样表示,即使是在一个特定的"现在",直接的经验事物也不能成为神学真理的基础,其原因正是经验事物不能表现必然性。然而,莱辛并没有依据理性主义范式得出这个结论。另一方面,莱辛把在一个特定的"现在"由某人亲身经历的事件和在一个以后的"现在"由另一个人知道的

关于那些事件的历史报导做了区分，认为发生的事件与关于它们的报导在对人施予影响的力度上和产生印象的生动性上是有区别的。这又表现出经验主义的范式。莱辛认为，亲眼目睹的神迹给人造成的影响之巨大，印象之生动，足以让人放弃理性，承认神迹制造者的教义是关于世界的绝对正确的认识，而那些关于神迹的报导就没那么有力，也没那么生动，完全不能压倒理性，更不能把它束缚起来。换句话说，由一个人在一个特定的"现在"亲身体验的经验和历史的事件可以成为神学判断的基础，而由生活在一个以后的"现在"里的人知道的关于这些事件的报导则没有很大的影响力，不足以具备绝对的确定性。这当然是莱辛思想里的又一个矛盾，反映出理性主义范式与经验主义范式的影响。但是，这个矛盾有可能让我们在两个范式间建立起一种有趣的联系。我们可以认为，在莱辛看来，发生在过去的经验—历史事件不可能以绝对的确定性影响或者决定现在。这个观点的基础可以是两个范式中的任意一个。不过，即使在一个过去的"现在"里发生的经验事件对现在的"现在"没有必需的认识价值，难道实实在在发生过的经验事件，比如说神迹，对生活在过去的"现在"里的人们获得宗教上的发展也不是必需的吗？换句话说，即使现实中的人类从本质上说缺乏认识的力量，难道上帝就没有可能在历史中并且通过历史上出现的神迹（这些神迹对于生活在接受启示时期的人们而言确实是有认识价值的；给予人们启示的人就是实证宗教里的神迹制造者）向人类显示关于自己的真理吗？一旦现实中的人类在一个特定的"现在"接受了一个"不理解的真理"（unbegreifliche Wahrheit），他们以后就可能对这个真理进行思考，最终发现其中理性的内核。[17]

上面提到由上帝超验行为产生的启示与理性启示之间的关系。它建立在莱辛对理性主义范式与经验主义范式同时给予肯定这个基础上，已经不是不可能的了。但现在的问题是，有没有证据表明，莱辛相信历史上所报导的神迹确实是真的发生过的事件呢？首先，我们可以这样问：相信过去的历史事件实有发生在莱辛看来到底意味着什么？"何谓将一条历史原则视为真实？何谓相信一个历史真理？难道这不就是承认这一命题，承认这个真理，不就是不对它们提出任何非议，自己乐于看到，另一个人在它之上建立另一历史命题，从它之推导出另一个历史真理吗？不就是保留以此为依据评价另一些历史事物的权利？难道还会是其他什么东西？还会有更多内容？人们不妨仔细考察一

番！(U.B.G.K.,Ⅷ、13)假定这就是相信历史事件实有发生的标准，那么莱辛相信基督教里的各种神迹是真实的历史事件就很有可能了。

> 我对基督教没有任何反对意见；毋宁说我是它的朋友，并将终生保持对它的好感。它符合实证宗教的目的，在这一点上并不亚于其他任何宗教。我相信它并视它为真实，正如人们对任何历史事件一样。因为我无法驳倒它的历史证据。我提不出其他任何见证来反驳人们为它所作的见证：这就是说，不曾有过其他见证，或者其他所有见证全被推倒或者因遭到了认真的剖析而陷于无力。……
>
> 我大概可以认为，至少那些将一切基督教信仰贬低为人的喝采、不承认圣灵的超自然作用的神学家对我的这一解释会感到满意；而对那些仍然接受这样一种作用的神学家，我想作一点安慰性的补充：我当然认为他们这种看法在基督教的教义中更有根据，而且是从基督教的开端传承而来的，它很难被单纯的哲学推理驳倒。我不能否认圣灵直接作用的可能性，也肯定不会故意做可能妨碍这种可能变为现实的事情。(S.E.,Ⅷ,408－409)

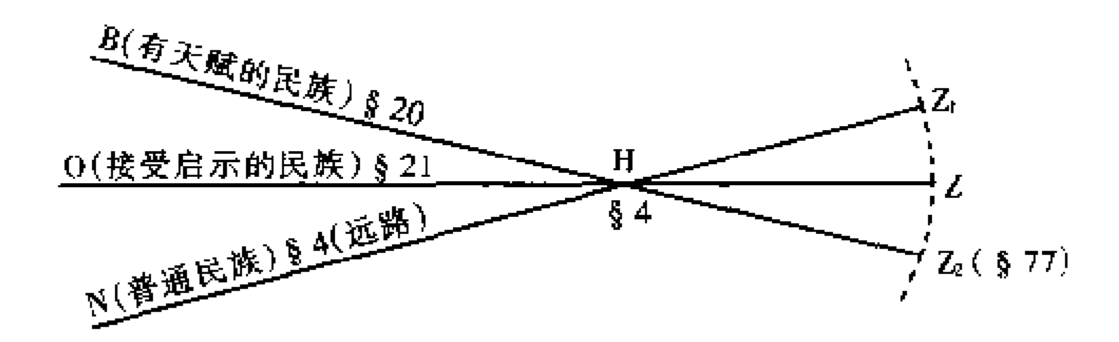
假定以上所说就是莱辛自己订立的相信历史事件实有发生的标准，那么莱辛无疑就相信神迹与上帝的启示可能是历史上实有发生的事件，而这就是基督教关于神迹和启示的传统解释。

如果《论人类的教育》使用的语言和表明的"通俗的"见解直接反映了莱辛的观点，则莱辛就有可能相信那些真实的神迹在基督教建立过程中发挥了作用。[13]因为，前面已经提到，基督通过兑现预言、施展神迹以及自身复活的事实表明自己是宣讲永生教义的"可靠的"教师。莱辛明确地提到上帝向犹太人施展的神迹。这对维护下述观点是很重要的：这个"接受了启示的民族"(das Offenbarungsvolk)，其宗教发展并非由他们自身理性内在地和自然地发展所使然。更为重要的是，莱辛把犹太人与更有智慧的民族作了对比。在第二十段里，莱辛提到了几个进行自我教育而且比犹太民族更加开化的民族："其他大多数的民族远远落后于这个被选出来的民族：只有几个民族曾经领先于它。这种情况现在也发生在人们任其自发成长的儿童身上；许多儿童完全没有教养；有些则不可思议地自己教育自己。"(Ⅷ,595,§21)相对于这几个有

天赋的民族，犹太人算是处在不发达的阶段，不过，由于犹太人接受了启示，他们会超过并永远地把这些有智慧的民族抛在后面："接受教育的儿童以缓慢而坚定的步伐开始；他们后来会赶上有些在开化方面更幸运的儿童；而且他们 毕竟会赶上，然后再也不会被他人超过。"(Ⅷ，595，§21)这确实意味着，有没有启示对人类的精神生活是有着质的区别。那些有智慧的民族运用自己的理性可以使自己发展到一定的程度，不过他们的发展不能与"接受了教育的儿童"(das Kind der Erziehung)的发展相比拟。莱辛把犹太人与其它几个更有智慧的民族相比较，显然暗含着这样的意思：造成它们宗教不同发展的原因，不在于他们各自历史过程中正常而自然的理性思维能力发展有什么不同，而在于作为一种教育工具的启示不是人类理性自然产生的结果。如果接受启示在莱辛看来是人类的理智由本质使然而要通过的阶段(这样理智才能够凭借自己的力量自我发展，而后达到一个更加高级的阶段)，那么莱辛认为只有犹太人和后来的基督教徒是"上帝的选民"就有谬误了。每一个以原始的方式思考问题的原始部落都可以说拥有"启示"。[19]他们接受到的启示或许没有犹太人的启示那么有用(大概由于他们没有犹太人那么有才智吧)，但终归还是属于启示一类，也就是说属于比喻的、想象的和原始的理性真理"包装物"(Einkleidungen)。既然犹太人没有某些其他的民族那样有智慧，那么他们的发展就很有可能没有这些民族那样迅速。不过，这样一个思路又与上面引述的莱辛关于"上帝的选民"发展优先的论述正好相反。[20]对于人们把启示看作上帝超验行为的有关论述，迪里克做过清楚的概括。[21]

如果我们依据《论人类的教育》里的语言明白无误地表示出来的含义来作判断，那么莱辛显然就认为，启示作为教育工具不是人类理性自然发展的结果。当然，人们可以问：莱辛用《论人类的教育》里的语言表达他的"独断的"观点到底有多少严肃认真、直言不讳的成分？难道莱辛用语言表述出的观点就不可能是一个"通俗的"外壳，来包藏而同时又传播他的"深奥的"理性主义？或许，写出一本《论人类的教育》只是用来安抚正统派神学家的一场游戏而已。《论人类的教育》一直以来都是一部难解的著作。不过，学者们一般认为，莱辛把《论人类的教育》里面的教育范式看作是人类理性内在地、自然地发展的结果(比较§17脚注)。学者们之所以有这样的认识，一个主要的原因是他们认为莱辛关于上帝的概念有一元论的性质。如果上帝与世界融合为一个整体的

存在，或者上帝就存在于世界以内，那么传统意义上的启示说就站不住脚了，因为在那里主张的是有启示就得先有超验的上帝。这个问题在本章最后一节马上就要探讨。现在只需表明，1)我认为，在某种宽泛的意义上，莱辛关于上帝的概念有一元论的性质；2)这并不能排除启示为上帝超验行为产生的结果这种可能性。这两点似乎又相互矛盾。如果真是如此，那么这个矛盾的根源就是莱辛"辩证思想方法"的危机本质。



图释：H=上限，自然的自我发展可以达到它。达到这一上限，上述三个民族中的每一个——接受启示的民族(O)，普通民族(N)，"更幸运的个别民族"(即有特殊天赋的民族)(B)——必须走过不同长度的路程。Z点是教育的目的，它处在那个上限的彼端，只由上帝的启示活动达到。第四节(§4)描述通达H点之路。H点构成了启示教育与自我教育竞争的交界处。路段H-Z(以及Z_1和Z_2)是处于竞争之外的启示段，它指出启示的超验作用。在H点之前启示是"有用"的(§21)。与此相反，从H至Z启示是"必要的"[§21]:("教育的功用和必要性"。)

在一定程度上，就莱辛关于上帝的概念是否有一元论的性质展开讨论，对我们评价他关于启示的见解没有什么用处。莱辛在纯粹的哲学研究领域鲜有关于上帝的论述，总括起来只有十二页的篇幅，其中纯哲学性质的论述包括：《理性的基督教》三页，《论外在于上帝的事物之现实性》二页，《莱布尼茨通过斯宾诺莎发现先定的和谐之迹象》或许有二页多，《论人类的教育》一页左右(§§73-75)，加上让雅克比引用在与莱辛的著名对话中的三四页。无疑，莱辛与很多友人(如门德尔松)就神学和哲学问题有过交谈或书信交流。但是这些谈话的内容研究者现在已经无法得到。因此，那些认为莱辛建立了一套历史哲学(据说是莱辛的"深奥思想"的中心)而又以基督教的术语(莱辛思想的"通俗的外壳")来阐述的研究者们手头的资料十分有限，不能够重建莱辛关于上帝、上帝与世界包括人类历史的关系所作的纯哲学分析。这些研究者往往借助于其他哲学家的理论阐释莱辛的哲学思想。斯宾诺莎，尤其是莱布尼茨的论述易于为这些研究者所用。[22]他们相信，莱辛的哲学

融合了斯宾诺莎的一元论与莱布尼茨的认识论透视原理和初始动力学。要是莱辛以前的某位哲学家的思想不适合阐释莱辛的思想，这些研究者就会把莱辛的思想与黑格尔的思想进行对比。因此，艾力森(Henry Allison)这样写道："这样说来，我们就能从《论人类的教育》里得出结论：莱辛看待宗教的历史就像黑格尔看待世界的历史一样，把它看成是人类力量的发展与上帝的指导相结合的结果，而且正是这一点可以让我们认识到，莱辛运用启示的概念是以'深奥思想'为基础的。"[23]但是，黑格尔关于上帝理性的理论十分完备，而且他对上帝的认识具有发展和变化的性质。黑格尔在逻辑学、形而上学、理性神学以及历史方面都有大量论述。从这些著述中我们可以提取出黑格尔哲学思想的基本原理，然后分析他是如何把它们运用于人类历史研究。但是，莱辛的纯哲学论述只有十二页，很难给研究者提供大量材料来阐释莱辛宗教发展理论的"纯粹"哲学基础。这同时表明，莱辛远远没有建立起一个可以与其"通俗的"神学匹配的"深奥的"哲学体系。难怪研究者会发现：他们阐释莱辛的神学思想要依据以下两个假定的事实：1)莱辛接受了莱布尼茨或者斯宾诺莎的哲学思想；2)莱辛为黑格尔这类思想家的哲学(或总的说来为唯心主义)的出现铺平了道路。一旦跨出了这一步，研究者就能对这种或那种思想结构进行较为细致的分析，而且还能够在自己的分析反映了莱辛真正哲学观点的假定之下，开始(重新)阐释莱辛的神学论述，把它们当成莱辛"深奥的"哲学思想的"通俗的"外装。不过，这样的分析方法必然会像施奈德提醒的那样招来危险，就是说研究者会对莱辛的深奥思想形成一种预先肯定其存在的阐释方法，然后再用这样的方法去"阐释"各种事实(而无论这些事实是否适合作这样的阐释)，或者决定莱辛发表的论述中有哪些可以首先确定为"事实"。莱辛的思想受到他那个时代各种哲学思潮的影响，对此我并不否认(的确，前面已经表明，莱辛的思想受到理性主义范式和经验主义范式的影响)。不过，要把他的哲学思想与同时代的(更不用说以后的)这一位或那一位哲学家的思想等同起来则需要大量知识，这是研究者不可能具备的。我并不否认，莱辛的一些论述有"斯宾诺莎哲学"、"莱布尼茨哲学"的特点，或者包含有"接近黑格尔哲学"(proto－Hegelian)的观点。这些论述同样也包含有"传统的基督教思想"！但是，我认为，这些论述应该拿到莱辛思想(无论是深奥的思想还是通俗的思想)的结构中来考量，而不能用某种隐秘的、"深奥的"哲学观点阐

释莱辛的思想结构，因为虽然有人认为“深奥的”思想构成了莱辛思想的本质结构，但是这一点莱辛从来不曾明确地提出。

假定没有什么内容详实、观点明确的内在论思想，假定莱辛的论述使用的是基督教术语，假定莱辛的思想出现了危机——也就是没有了一个前后连贯、可以解决实际问题的哲学范式，假定传统的基督教的确想要阐明神性在历史中并且通过历史显示其存在的观念，那么在我看来，莱辛就更有可能是以严肃的态度对待传统的基督教，因而他的“通俗的”思想就不会是一个外壳，把纯理性的实质掩藏了起来，而是与启示（转变成理性真理之前的启示）的本源和形式结构紧密地结合在一起的东西。我认为，在莱辛看来，现实中的人类认识能力是十分贫乏的。如果这个见解正确，那么莱辛就极有可能承认启示中的经验和形象比喻内容有一个超验的本源，至少我们可以作出这样的假设。但是，我们应该强调这是“假设”。我认为，莱辛的思想陷入了认识危机，而且再也没有能完全克服这场危机。莱辛的思想反映了一场科学革命的危机阶段具有的特点，也就是说，莱辛不能完全抛弃旧有的分析性理性概念（理性主义范式），而这个旧的思想范式又不能很好地解释新出现的反常事物（在经验主义范式的基础之上），因此莱辛必须尝试各种新的假设，尽管这些新的假设可能会造成前后不一的矛盾。这并不是说，莱辛已经完全地、断然地相信某个具体的假设。的确，在谈到《论人类的教育》时，莱辛在一封信里曾这样写道：“《论人类的教育》是一个好朋友撰写的，他喜欢提出各种各样的假说和体系，以便得到再推翻它们的乐趣。”（April 6，1778，Ⅸ，775）或许，我们甚至还可以这样认为，莱辛在某种意义上是迫于无奈才站到为传统基督教辩护的立场上去的。在写给弟弟卡尔的信里，莱辛解释了为这种“旧的宗教体系”（das alte Religionssystem）——即路德教——辩护（即使它在总体上是错误的）的原因：“你会责怪我为这个旧的[宗教体系]辩护吗？我邻居的房子面临坍塌的危险。如果我的邻居愿意拆除它，我愿真诚地帮助他。但他不愿意拆除它，而是想支撑并加固它——连同我的完全朽坏的房子一道。我让他别动我的房子，要么我将像关心我自己的房子一样关心他正在倒塌的房子。”（February 2，1774，Ⅸ，597）[29] 正统教派在残稿之争（Fragmentenstrert）的时期对莱辛的责难，是否反而激发了莱辛要维护正统教义的思想基础（它因为莱马路斯发动的猛烈攻击已在动摇），而无论正统教派欢迎与否？即使莱辛要维护正统教义，其维护的方式也

应该是他自己能够接受的方式，而从长远看来，这会对基督教造成危害，危害之大会超过莱马路斯对基督教发动的猛烈攻击。葛茨清楚地看到这一点。无论怎样，莱辛为正统教义作出了辩护。不过，那多半不是出于维护正统基督教这幢大厦，而是出于维护他自己的神学思想大厦的缘故。而他的神学思想大厦又由于自己的思想发生认识危机，不能够把人类的宗教生活转变成用理性主导的生活，而面临着很大的麻烦。如果要让为正统基督教作出的辩护有意义，而且又要让这样的辩护有利于莱辛自己的神学思想，那么就得重视上帝超验地作用于历史的概念（这个概念对于正统基督教思想是至关重要的，而且也是任何为正统教理辩护的人都不会放弃的）。如果从黑格尔的观点出发，而且像他那样相信发展和变化的理性有自足的能力，那么把传统的基督教和分析性的理性主义"综合"起来，就有可能而且必定会显得毫无意义，另一方面，在一个对态的理性或综合的理性还没有形成完善认识（没有完善的认识，是因为还在传统的理性主义范式的框架以内思考问题）的人看来，在一个还没有找到合理的方法阐释并且称补人类认识缺陷的人看来，通过经验—历史这种有着超验本源的媒介教育人类，让他们达到理性认识的高度，还不失为一个可取的设想、一个告诉我们何以阐释并且克服人类认识危机的指导方针。

4）启示的最终目的

然而，长远看来，也就是说用十八世纪的思想家而不是用一二世纪的基督徒的观点来看问题，关于启示本源引起的争执就没有多大意义了。启示最终的、合理的目的是要让人类达到一个更高的道德境界。"启示真理之成为理性真理的形成总之是绝对必要的，如果人类需要以此得到帮助的话。"（Erziehung，Ⅷ，610，§76）启示最终的目的是让人类达到无须借助于经验—历史这个媒介就能够认识到实在的合理性（包括自身道德生活目标）这样一个发展阶段。

> 不，它将来临，它必将来临，那个完美的时代；到那时，人的理智越是深深感到有一个越来越美好的未来，他便越是无须向未来乞求他的行为的动力；因为他行善是因其为行善，而不是为了企图由此得到任何报偿，而以往这种报偿却仅仅能够吸引和捕捉住他那疑惑不定的目光，使之认识到更高的内在报偿。
>
> 它必将来临——一个新的、永恒的福音的时代，在《新约》的基

础篇目里它已允诺给了我们。(Ⅷ,612,§§85-86)

《旧约》和《新约》教导的对象不是成熟的人类,而分别是儿童时期和青少年时期的人类。因此,呈现在前理性时代人类面前的真理不可能是理性的真理,原因在于人类的思维还没有发展到能够理解这些真理的程度。的确,就是十八世纪的人类也还没有发展到不阅读《圣经》就能够理解真理的阶段。正因为如此,莱辛给他的同时代人提出了这么一个信条:"——自己最好再次返回这个初级读本,考察一下你仅仅视之为方法的改变和辩证法的替代物的东西是否也许还包含了更多的东西。"(Ⅷ,608,§69)不过,人类再也不需要这部"初级读本"的时候就要来临,这是因为他们的理智已经成熟,能够以理性的方式理解实在的意义了。

但是,只要人类还没有达到"完善"的阶段,他们关于上帝的思考就只能在启示的逻辑框架中展开。启示在成为理性真理之前包含有一个理性的内核,但这个内核还不能直接为人的理智认识。人类的理智还不是十分发达,只能把注意力集中在启示里的寓言上面。启示的目的就是要激发人的理智对寓言进行思考,直到它的理性意义为人类理解。例如,犹太人把耶和华看作众神之神,而在形成这个认识的过程中他们逐渐地把他当成了全人类的一个而且是惟一的神。莱辛在三位一体理论、原罪说以及补偿教义(doctrine of reparation)里探寻理性(Erziehung §73,§75),这又是一些具体的例子,告诉我们怎样在启示呈现出来的各种神迹事物中找到理性的东西。[25]不过,对启示作这样的思考需要相信各种神迹,也就是那些传说为上帝施展的神迹实有发生吗?换句话说,对于生活在十八世纪的人们,如果启示对其道德完善会起到促进作用,那么相信基督及其神迹的历史实在性,是否必需的条件?更重要的问题是,过去实有发生的神迹是否会成为十八世纪人们相信启示的基础呢?

假定莱辛无论从理性主义范式的观点还是经验主义范式的观点出发都一直认为,在某个过去的"现在"里包含的经验—历史内容,不能成为人们在一个目前的"现在"获得确实可靠之认识的基础,那么对于生活在一个以后的历史时期的人类,神迹实有发生、上帝曾经超验地进入历史等等就不能成为获得可靠而有价值的启示本源。在《论精神和力量的证明》里,莱辛表示,如果他亲眼目睹由基督或者基督教建立之初

几个世纪里的基督徒施展的神迹(奥利金所观察到的神迹),他会像正统派那样相信基督的教诲。

> 可是我——根本不再处在奥利金那种情况;生活在不再有神迹的十八世纪;如果我现在还对此犹豫不决:不敢靠圣灵和神力的证据去相信我靠其它更适合我的时代的证据可能相信的东西,那么原因何在呢?
>
> 原因在于:这种圣灵和神力的证据现在既不再含有圣灵,也不再含有神力,而是已经降低为对圣灵和神力的见证。
>
> 原因在于:关于已实现的预言的记载不是实现的预言;关于神迹的记载不是神迹。在我眼前实现的预言,在我眼前发生的神迹这些是直接起作用的。而那些关于已实现的预言和神迹的记载需要通过去除了它们的一切力量的中介起作用。(Ⅷ,11)

在对莱辛关于启示的本源进行分析的时候,我想要表明,因为莱辛认为人类缺乏认识能力,他同意不妨把下面一个观点看作是一个假设:古代的人类,如最初的基督徒,有可能把宗教的教义看作是上帝的启示,但惟一的条件是这些启示的背后有各种神迹的支持或者说人们相信有神迹的支持。的确,莱辛极有可能认为,犹太教与基督教在最初是借助了各种实实在在的神迹才对西方人产生影响的。然而,神迹至多只与现实中的人类最初接受宗教教义并且把它们当作上帝的启示有关。对于那些没有亲身体验的人们而言,神迹没有绝对可靠的价值可言。神迹的任何传递中介(历史的报导就是这样的中介)都会自然地损害神迹并且消除它们所有的认识力量。因此,在过去某个时间里,在促成人类接受宗教教义并把它们视为上帝的启示方面,无论神迹起到多大的作用,它们都不会对现在(更确切地说是莱辛生活的现在)产生那么大的影响。这样说来,在十八世纪对于促进人类教育起到作用的启示,其价值大小,与它是否有一个内在的或超验的本源没有直接联系。莱辛写道,基督是"可以信赖的"教育者,而之所以如此,是因为他施展了神迹,然后莱辛又写道:"我们现在是否还能证明这种复活、这些神迹,我现在对此搁置不论。同样,关于基督其人,我也把它搁置起来。这一切在当时可能对接受他的教义是重要的,现在它们对认识这种教义的真理已经不再如此重要。"(Erziehung,Ⅷ,606,§59)也就是说,十

八世纪的人不必亲身体验神迹就能认识到启示中的神性真理。这里又出现一个严重的问题。让一个现在具备了充分的理性洞见力、可以发现一种教义内在真理的人来重温最初接受的这种教义,并且确定它的内部含义,这只是一回事,然而,让一个还没有理性认识的人找到启示的理性内核却是另外一回事。换句话说,对一个还没有发达的理智,又没有亲眼见到神迹的人而言,真理的标准是什么呢?我们还可以用不同的话来表述这个意思:在启示还处于非理性阶段的时期,它的最终目的怎样才能为人的理智所知晓呢?要回答这个问题,我们必须再次处理理性真理和启示真理、理性宗教和启示宗教之间的关系这个难题。

> 启示宗教绝对不是以理性宗教为前提,而是将其包含在自身之中。当它以后者为前提时,也就是说,假如它没有后者便不可理解,那么,教科书受抨击的缺陷大概就是真正的缺陷了。但由于它将后者包含在自身之中,由于它含有后者所传授的一切真理,只是以另一种证明方式支持后者,所以问题在于,较之于将理性的与启示的原理严格分类,并从它们各自特有的本源加以证明,是否针对儿童和普通人的教科书中那种单调的证明方式更方便、更适用?(G.H.,Ⅶ,819-820)

启示宗教的真理与理性宗教的真理之间存在着区别,而这种区别又源于它们之间的相同处。两种真理的最终目的都是要把相同的、能够促使人类走向道德完善的基本真理传递给人类。两者之间的不同处在于它们的传播形式和"证明方式"(Beweisart)。对两种真理之间的异同作一番分析或许可以揭示出启示宗教教义中的真理衡量标准。首先,我们来谈一谈它们之间的一致之处。

理性真理是直接作用于人的理智的真理。因为它的形式特征包含着必然性与普遍性,所以它的内部本质就足以保证它的合理性。换句话说,理性真理的合理性不受时间和偶然因素的制约。一个几何定理不是因为欧几里德传授过它才成为真理;欧几里德传授它是因为它是真理。理性真理最重要的特征,或许是它不受经验和历史的限制。理性真理的内容是必然性的、理性的、非偶然性的和非感性的。莱辛认为,十八世纪的人不能因为一种教义有过去的神迹作后盾就是将其信为神性,他们不能因为任何启示有外部(如神迹)证明就相信它可靠,既

然如此,十八世纪的人就必须有能力摆脱对历史事物的认知局限和错误,把教义当作神性之物来把握,在更好的情况下是在教义中把握神性。显然,人类不可能不要启示里的经验和比喻的内容(要是他们可以摆脱这些东西,启示就可能不再是启示,而已经变成了理性真理)。另一方面,启示真理必须具备一些类似于理性真理内在标志的东西,也就是具备内部的真理,能够证明自己神性的本质而无需借助于启示外部的某个事物。"一种启示真理竟然毫无内在标志吗?除了它作为历史真理有着多样的面孔外,它的直接出自神性的本源在它外表和内部没有留下任何痕迹吗?"……"内在真理从哪里来的?从它自身。因此它才叫内在真理;不需要任何外在确认的真理。"(Axiomata,Ⅷ,171,190)在以上第二个引言以后,莱辛接着解释了他所谓的内在真理的含义。人们接受一项几何真理是因为它的内部有自明的证明,而不是因为某个学者教授过它。不过,既然基督教的启示真理不是理性真理(至少在最初传递给人类时是如此),那么显然它们就不是能够通过理性证明自身真理的教义。然而,在我看来,我们可以得出这样的结论:莱辛认为,启示真理既然与理性真理一样向人类传递相同的、基本的内核,就必定有一些内在的标志,可以让头脑更为发达的前理性时期的人相信启示真理,而不用借助于一种外部力量的支持。

现在我们来谈一谈理性真理和启示真理之间的差异!

理性真理与启示真理两者都作用于意识,而它们之间的差异则源于意识的本质。理性真理直接地、不凭借任何中介地作用于人的理智。相应地,人的理智可以看到理性真理表现出的内部的"完美"(Vollkommenheit),而且因为人的意志决定于人的认识,所以人是要受到理性真理吸引的。真理最重要的形式是"自我认识"(Selbsterkenntnis)。一个人如果充分地认识到他自身的存在,而且具备了按照这样的完善品质的要求行为处世的力量,那么他就是一个有道德的人(C.V.,Ⅶ,200,§25),而且也会意识到"行善,因其为善"。在另一方面,启示只能间接地作用于人的理智,它直接作用的对象是人的心灵、情感和感觉世界。也就是说,启示作用的对象是那些意识"不够清晰"(nicht deutlich genug)或者意识有"感性"(sinnlich)特征的人。在纯经验层次上对"完善"的体验,用十八世纪哲学里的话来说就是"愉悦"(pleasure)和"惬意"(angenehm)。莱辛本人在探讨美和崇高产生的愉悦时运用了一个类似的理性主义范式。"所有惬意的概念都是对某种完美之不清晰的

想象。"(Bemerkungen, Ⅶ, 273)启示的目的是让人类能够更加清楚地意识到他们道德的本质、他们自身的完善、以及他们具备的按照完美品质的要求合法地行为处世的力量。然而,一种含有启示的教义不会作为理性真理而是作为含有比喻和寓言在内的经验之物为人们体验到。启示不会立即让人类转变成为理性的存在。相反地,他会引导人类从现阶段开始逐步地完善自己,而在现阶段人类还是感性的存在。一种含有启示的教义,其内核是要把道德完善的概念传递给前理性时期的或者经验中的人类,既然如此,前理性的或者有感性意识的人类对道德完善的体验又是什么东西呢?正像"完善的状态"可能给人们带来"模糊不清"的愉悦感受一样,启示包含的让人们不断走向完善的内核也必定能够给人们以"极大幸福"(Seligkeit)的感受。莱辛在《出版者的矛盾》中,而后又在《公理》中写道:"神学家的假说、解释和证明同基督教徒有什么关系呢?对他们而言它已是存在的事实,他们感到它是如此真切,在它里而他们感到如此幸福。只要麻痹症患者感受到闪电令人痛快的电击,诺勒或富兰克林是否言之有理,或二者皆无道理,这又有何妨呢?"(G.H., Ⅶ, 812-813,以及 Axiomata Ⅷ, 196)

莱辛提到诺勒(Nollet)和福兰克林(Franklin)二人,值得注意。他们各自提出了早期的电理论,而他们的理论相互冲突。库恩利用他们关于电的理论作为例证,表明人类在对电现象进行早期理论探索过程中经历了一场科学危机。这种理论上的危机在莱辛生活的时代还没有得到解决。莱辛实际上是在表示,人们试图维护或者客观地"证明"基督教真理,而他们运用的理论的或者客观的思想范式是没有说服力的、自相矛盾的,也是无法证明的。无论神迹实有发生是否得到证明,无论过去的事件是否可能以无可置疑的力量决定人们现在的认识,无论启示是否具有一个超验的或者内在的本源,对于有着经验和情感意识、有着宗教信仰并且正在发展着自己理智的前理性时期的人们都没有多大意义。一般基督教徒与那些学识渊博、喜爱争论的神学家不同,他们对基督教真理不像对一个已经得到证明的几何定理一样有那么确定的认识。不过,在他们看来,只要他们在自己对基督教的信仰里能够感受到"极大的幸福",那么基督教就是真理。既然真理的目的在莱辛看来是引导人类走向完善,那么启示的"内在特征"(innere Merkmal)及其真理就是人们对完善的感性体验。启示真理可以定义为能够让人们感觉到在促使人们走向完善的东西。无论在客观上基督教的地位如何(莱辛

似乎认为基督教的地位已经不稳),都没有太大的关系,原因是真理的最终目的在于促使人类走向完善。所以,基督教由于给人们带来"永福"的感受,就可以维护自己的地位和纯洁性。这种"永福"的感受又是怎样使得人类不断取得完善呢?这个问题要在下一节讨论。

如果启示的形式结构里包含有"永福"的感受这样促使人类不断走向完善的东西作为自己主要的特征,那么莱辛认为宗教应该达到的目的就与正统神学家的看法不同了。在正统神学家那里,启示宗教的目的是把人类从罪孽中解救出来,让他们脱离精神上的死亡深渊。上帝化身为基督在历史进程中接触到人类,而人类就注定要把自己的信仰寄托在这位救世主身上。不过,人类只有在了解基督其人之后才会信仰他。因此,相信历史(fides historica)尽管不是信仰的核心部分,也是信仰得以存在的必要条件(sine qua non),因为,认识基督只能借助于历史。既然正统教义认为启示的目的是把人类与一个客观存在、一个超验的上帝联系起来,那么人类就有义务首先去认识这种客观存在,而后才在自己的信仰里把自己与这种客观存在联系在一起。但是莱辛认为,既然启示的目的是净化和改善人的意识,让人的主观世界成为一个完美的世界,那么启示及启示者的客观存在就是次要的了。基督或许真的施展过神迹,而且这些神迹客观上说在人类历史上或许是"接受他的教义"的必要条件,但是在莱辛生活的现在,这些东西却不是促使人类走向完善的必要条件。所谓必要条件是指含有启示的教义必须能够让人类进一步地走向完善,而这对于头脑虽然已经相当发达,不过仍然处于前理性时期的人类来说就意味着,信仰者自我感觉已经完善,已经得到"极大幸福"。因此,启示宗教在莱辛看来,是人类应该完成的一项任务,而非从上帝那里得来的一份礼物,也就是说,它不是因主观接受就能导致拯救(路德教的只要有信仰不须积功德就能够得到拯救的教义蕴含着这样的思想)的客观存在,而是激励信仰者在道德水平上发展自己的主观性。人与人之间理性的关系要受制于他们对道德及其法律意义的认识,而人与人之间的情感交往则要看他们对爱的体验。在《约翰的遗言》(Das Testament Johannis)这篇短文里,莱辛让"我"说道:"这么说来,基督教的爱并非基督教了么?……接受并信奉基督教的教义或者实现基督教的爱,二者究竟孰重孰轻呢?"(Ⅷ,21)无论富兰克林、诺勒或其他人在理论上给予电现象的解释是否正确,它实际上都会给人们带来益处;同样,不管莱马路斯、葛茨或其他人关于基督教历史渊

源客观性的理论阐述是否有理,基督教的客观实在也是有保障的。

宗教真理或者具体地说基督教真理实质上是对人类在道德上取得实际的进步和彼此相爱的一种呼唤,而且也是人类要完成的一项任务。这个概念在《智者纳旦》的神戒指这则有名的寓言中表现得十分清楚。萨拉丁问纳旦,在基督教、犹太教和伊斯兰教这三种宗教里哪一种是含有真理的宗教:

> 一个像你[纳旦]这样的人
> 不会停留在出生之偶然
> 将他抛向的地方:即或他停留,
> 也是出于认识、推理、更好的选择。
> 好吧! 现在把你的认识
> 告诉我。(第三幕,第五场)

由萨拉丁提出来的这个问题实质上是以理性主义范式为依据。既然真理只有一个,既然来了三种不同的宗教声言自己掌握这个真理,那么它们之中理所当然只有一种宗教(或者没有一种宗教,但无疑三种宗教不会都)掌握着真理。因为纳旦不是一个停留在(偶然地)出生之地的人,还因为他是一个有理智的人,所以他必定有一些客观的理由,一些可以解释的根据,告诉人们他为什么要自觉地做一个犹太教徒。同样明显的是,萨拉丁提出的问题蕴含了一个基本概念:真理是客观的东西,也就是说真理展现事物真实的面貌。[56]萨拉丁说,人们在对这种或那种宗教带来的益处(能够拯救人类的益处)深信不疑之前,应该清楚地认识到它是否是神性的客观体现。既然人们必须先有清楚的认识然后才能自觉地作出选择,那么宗教真理或是因为包含有自明的原理,或是因为有神迹这类无疑表现上帝意图的事物证明它的正确性,就必定能够为人的理智力量所认识。我们不需要讨论太多的细节(可以假定读者都已知道细节),只要表明莱辛把三种宗教比喻成客观上相同的三个戒指就已足够。另外,纳旦表示,研究者没有办法证明那个"真的"神戒内部含有宗教力量。

> 谁怀着这种信念带着它[被认为是真的神戒指],谁将取悦于上帝和人。

（第三幕，第七场）

因此，在三个兄弟各自接到父亲（上帝？）赠与的戒指，前来要求继承权的时候，没有一个可以证明自己的戒指有客观的实在性。

全系徒劳：真正的指环
已无法证明；——几乎像真正的信仰
现在之对于我们无法证明。
（第三幕，第七场）

萨拉丁的观点相反，他认为三种宗教与三个戒指还不同，它们在实际中是有区别的，即便在日常饮食方面这三种宗教都有不同的规定。对此，纳旦并不否认，不过他认为三种宗教都有一个共同的、最重要的特点：它们都表明自己建立在历史的基础上，也就是说它们都表示自己有客观的、可以验明的理由掌握经由历史媒介传递的真理：

难道一切不是建立在历史之上吗？
一切都是写下的和流传下来的呀！

这是在反驳萨拉丁的观点。既然在一个过去的“现在”里包含的经验内容不可能成为人们在目前的“现在”形成绝对可靠的认识基础，那么不同宗教认为自己拥有真理的观点（无论它们拿出的历史证据在实质上有多大的差异）便立即呈现出相对的性质，这是由于它们的真理其形式结构是建立在时间的或者经验—历史的事物基础上。

如果莱辛（也就是他的代言人纳旦）是一个纯粹的理性主义者，那么他就会用上莱马路斯式的回答来答复萨拉丁，而且也就会提出，人们不可信奉任何历史宗教，而应成为理性宗教的信徒，就是说要实践自然宗教。不过，大量情况已经表明，莱辛认为现实中的人类，至少在他们处于原始状态的时候，没有、而且也不能实践自然宗教。相反地，纳旦建议人们应该坚持信奉自己与生俱来的宗教。既然历史宗教不可能得到确定无疑的证明，因而人们信奉它靠的必定是对它有信仰，那么人们要信仰的东西不是自己的先人和传统又能是什么呢？[22]

历史之为人接受
惟以诚和信的呀？不对吗？
人们对谁的诚和信
最少怀疑呢？不就是对他们的先人
我们是他们的骨血，
他们在我们儿时便给予我们爱，
他们从不欺蒙我们，
除非这欺骗对我们更有好处。——
我怎么可能相信我的祖先不如
你相信你的祖先？反之依然。（第三幕，第七场）

随之而来的问题是，如果历史宗教其可靠性不能得到证明，不能成为客观上确定无疑的东西，那么人们保持对这种宗教的信仰又有什么意义呢？难道就没有某种标准来确定历史宗教的真理标准吗？历史宗教的价值和标准在莱辛看来是相同的。法官（我认为他形式上代表了目前的"现在"里的人类）提出了一个办法，可以确定三个戒指（三种宗教）中哪一个是真的。

开始吧！
每个人都应该追求自己坚贞的
没有偏见的爱！你们每个人
都应当争取赢得这场竞争：
将自己指环上的宝石的力量——
展露出来！现在以你的温良，
以你对上帝的无限忠诚
帮助这种力量显现吧！
（第三幕，第七场）

原有的那枚神戒指（被看作客观性）的作用和要达到的目的是使人类在道德上更加完善，让上帝和人类都满意。戒指有经验的本质（也就是说其客观性就在于它是经验的事物），因而不能作为依据，让人们借以客观地判断它的内部是否有改善人类道德的力量。同样，历史宗教因为有经验—历史的本质，也使得人们不能客观地断定哪一种宗教是

上帝用来改善人类道德的宗教。总之，有经验—历史本质的启示或历史宗教，因为自己的本质使然，不可能成为客观地向生活在目前这个"现在"里的人展现上帝意志的中介。这并不是说启示或历史宗教没有价值。由于现实中的人类不具备发达的、有目的的理智，还由于人类因自己经验意识使然必定要形成各种实证宗教，所以启示或历史宗教还能够把上帝的意图传递给人类，不过那不是某种客观给定的内容，而是对实际道德进步的一种激励。而且还能够激励人类取得实际的道德进步。莱辛通过纳旦说道，信奉历史宗教的人们应该让自己感受到的"极大幸福"转变成爱的启发力量。在现在的人类看来，历史宗教的真理，其价值和标准就在于，它能够让人类在实际经验中感受到自己主观的完善（在这种完善意识引导人行善的范围内。[23]

尽管在《论人类的教育》以及《智者纳旦》里莱辛想要回答的问题各不相同，但是这两部作品，我认为还是存在矛盾之处。在《论人类的教育》里，莱辛问道：人类能够从历史，尤其是宗教历史中明白一些什么道理呢？换句话说，如果存在实证宗教，而且如果现实中的人类不具备他们应当具备的理性真理，那么是否有某种方法可以让理性的理想通过非理性的事物实现呢？莱辛的回答是肯定的，方法是教育人类，逐渐地对他们进行启示。在《智者纳旦》里，莱辛提出这样的问题：既然人类（十八世纪的人类）不能证明或者否定历史宗教的客观真理，那么他们应该怎样看待这种宗教呢？[24]莱辛的回答是，现在的人类应当认识到，历史宗教可以转变成一种激励人类取得实际道德进步的东西。到现在为止，两部作品还是没有分歧的。不过，如果智者纳旦用《论人类的教育》里的相同的渐进范式回答萨拉丁的问题，他就会说道：历史宗教的价值当然在于它们能够激励人类取得实际的道德进步。然而，既然人类的各种宗教没有完全相同的促进人类取得道德进步（给予人类教育）的力量，那么基督教就比他的（纳旦的）犹太教要好，而犹太教又胜于萨拉丁的伊斯兰教。虽然在《智者纳旦》里莱辛承认历史宗教是人类生活的一部分，但他没有利用渐进的概念。在《论人类的教育》里，历史宗教是上帝藉以实现人类道德完善的途径，无论这条途径是朝着人类内在理智的发展这个方向，还是一个超验的存在这个方向。对人类的教育与其说是人类愿意承受的东西，不如说是一种来自于历史的能够促使人类达到更高道德层次的力量。而在《智者纳旦》里，历史宗教则成为一种人类自觉接受下来、用以激励自己取得实际道德进步的东西。两

部作品之间观点上存在不一致之处,这在我看来反映出莱辛面临的认识危机。换句话说,在把理性与非理性、形上与经验结合起来的过程中,莱辛提出了一些假定的"思想模式"(thought model)来解决与其调和和工作性质相关的各种不同面又有联系的问题。这些思想模式只是大胆的假设,没有绝对的确定性,因而也不能指望它们完全地一致。

无论如何,莱辛还是发现基督教与现在的人类感受到"永福"之间不无联系,因此就找到一种方法,可以在纯粹形式层次上回击莱马路斯对基督教发动的攻击。一般的基督教徒和专事精细分析的神学家不同,他们对基督教的信仰实质上不会因为莱马路斯攻击基督教,指责它的内容不可靠而受到损害。不过,莱辛捍卫基督教的原则也是他与正统基督教发生争执的一个主要原因。莱辛为基督教(甚至包括它的神迹说)作辩护,只有一条路可走:不再试图证明它有客观真实性。因为正统神学家维护基督教的一个主要论据是神迹绝对可靠的价值,又因为过去的事物在莱辛看来对现在没有绝对可靠的意义,所以莱辛在莱马路斯的攻击面前没有其它的选择,只好放弃基督教具有客观性的观点,而以人们在主观上信奉基督教这个事实击败莱马路斯。无论基督教起源于什么(它可能真的有一些神迹),它与现代人类的关系得以确立起来,是因为到现在为止人类只能通过实证宗教这个中介获得自己的宗教生存。人类认识上的缺陷构成了他们主观性的本质。宗教本身要对现实中的人类有用,其建构起来的方式则要让它着眼于现在的人类。人类在认识上缺乏力量,而又惟有实证宗教致力于促使人类在道德上得到完善,并且也只有实证宗教能够唤起人类的兴趣。基督教能够做到这些事情是因为它能够给予人们"永福"感受。既然基督教的价值在于能够提高人类主观的道德意识,那么它就不会因为自己的客观基础遭到攻击而蒙受损害。这就说明莱辛为什么要把宗教的目的和历史区分开来:"在我看来基督教始终是基督教,我只是拒绝将关于其形成和演化的历史知识以及对这种任何历史真理所不可能有的知识看成是必不可少的。我只是并不看重对这种宗教的史实所提出的异议,不管这些异议能否得到回答。我只是不愿将《圣经》的弱点视为这种宗教的弱点。"(Axiomata, Ⅷ,195 – 196)莱辛不否认《圣经》包含有宗教于其中,这在《论人类的教育》表现出的观点里得到证明。不过,《圣经》只是宗教的传播工具:"历史话语只是先知话语的传播工具。但是,传播工具不应该也不允许具有药物(Arzenei)的效力。"(Axiomata, Ⅷ,172

－173)《圣经》的价值,也就是它起到的促使人类走向道德完善的作用,不同于人们眼里它发挥的传播工具的作用。对现实中的人类而言,这个传播工具是必需的东西。然而,《圣经》里包含的宗教内容能够切合现在的人类的需求,并不是因为这些内容有历史的渊源,所以攻击《圣经》历史的真实性无损于包含其中的宗教内容。

上面已经说明,莱辛并不否认历史上实有的神迹在过去或许发挥过作用,激发以往时代里的现实中的人类接受各种教义,并把它们当作来自上帝的启示。莱辛想要做的,是小心翼翼地区分以下两者:基督教里各种神迹可能有的历史实在,以及这些神迹施展出来想要达到的目的。神迹施展出来的目的,是启发或者促使人类相信某些通过经验和传说表现出来的真理。而这些真理要达到的目的(也是神迹要达到的最终目的)是要让前理性时期的人类意识更加接近一种理性的、因而也是一种完善的意识。这样说来,神迹只是"脚手架"(Gerüste),而宗教则是建立起来的"建筑物"(Bau)。"基督及其门徒所施的神迹只是脚手架,而非建筑物。一旦建筑物完成了,脚手架就将拆除。那种自以为可以仅仅从已被拆除的脚手架证明其非凡才能的人必然很难对建筑物产生兴趣,因为古代的建筑估算令人揣测,一个如此卓越的大师必然像属于建筑物那样,也属于脚手架。"(D.,Ⅷ,36－37)换句话说,目前基督教的魅力,确实可以为基督教有神迹的本源或基础的观点提供支持。这些不可思议的事物是否像人们相信的那样真的存在是无关紧要的。宗教这幢"建筑物"的价值在于它能够让现在的人类走向道德完善,而不在于它是否有历史的本源。所以,如果我们谈到基督教就只能说它的"脚手架"由发生于过去的神迹构成,那么基督教对现在的人类而言就没有什么价值了。

> 当然,新宗教是建立在当时对基督复活的信念上的,而这种信念又必须建立在见证人的可信性和一致性上。生活于现在的我们在我们中间再也见不到这些见证人了,我们只有记载这些见证人的陈述的历史学者,在他们那里,只有关于这些见证人陈述的一般结果能够未加篡改地保留下来,如果我们现在对基督复活的信念仅仅建立在那种陈述结果上,而不可能同时建立在这些陈述的历史记载者的完全一致上,我们的这种信念因此就没有充分根据了吗?——我们这些生活于当今的人真可谓时运不佳呀!

> 而我却倾向于认为：即使在这一点上，生活于现在的我们情况也比那些见证人的同时代人好一些。因为见证人之不在场通过见证人们所不可能拥有的东西得到了丰厚补偿。他们只拥有基础本身，他们凭藉对其可靠性的信念，敢于将一座大厦建立在这个基础上。而我们面前是这座大厦本身。——只有傻瓜才会在自己房子的基础里好奇地挖掘，仅仅为了使自己相信基础是好的。——当然，房子必须随后建起来，在这个或那个地方。——可是我现在知道基础是好的，因为房子保持了这样长的时间，对此我确信不移，比那些看见筑地基而能够知道这一点的人更加确信。（D.，Ⅷ，34－35）

基督教的现实是莱辛在一个正在经历着的“现在”里能够体验到的东西。而且，这一现实是美好而奇妙的。现实中的或者前理性时期的人（至少西方人）不能缺少基督教，而且希望通过宗教来改善自己的道德意识。不过，能够证明基督教有理由存在的东西不是它的本源，而是它那促进人类走向道德完善的目的。虽然神迹可能已为过往时代的人类亲身体验，虽然神迹或许对当时人类接受启示不可或缺，但它们的实在性也只是从历史上看才是确定无疑的。历史上什么东西确定地存在要有目击者证明。目击者能够断定某个事件客观地、确实地发生或者不曾发生。但是，这种客观的、然而却是或然的确定性不可能成为生活在一个以后的“现在”里的人们相信宗教教义的基础。的确，对生活在这个以后的“现在”里的人而言，证明过去的神迹实有发生，最好的证据不是人们的那些不充分的证明，而是基督教现在具有的能够促使人类改善道德意识的实在性。换句话说，既然神迹的最终目的是要通过基督教促进人类获得完善的道德意识，那么基督教起到使人向善的作用要比说这个或那个事件可能是神迹更容易得到证实。这里，莱辛是在表示，与人们对构成基督教基础的各种神迹的亲身体验相比，人们对十八世纪基督教的亲身体验有更加丰富的内涵。神迹的最终目的是制作出一种能够促使人类道德意识走向完善的工具。因为十八世纪的人体验到这种工具所起的作用，他们就知道它有一个善的本源，而那些目睹神迹发生的人可能只知道神迹的本源是上帝，它们是非同寻常的东西，而不知道它们必然产生使人向善的作用。这里，莱辛的观点又出现前后矛盾。在《论精神和力量的证明》里，莱辛表示，如果他目睹基督施展

神迹,他就会放弃理性而接受基督的教诲。在《第二次答辩》里,莱辛实际上又认为,真正能够检验神迹的东西是它们起到的作用(检验的结果即便不要几个世纪也要若干年才能够出来),而且这才是能够证明神迹实有发生的更加可靠的根据。这样说来,莱辛似乎又不是完全愿意放弃自己的理性而接受以神迹为基础的教义的指导。

5)莱辛的"辩证的思想方法"

前面说过,莱辛的启示概念中包含的各种成分及其相互之间的关系,要取决于莱辛为克服自己的认识危机所做出的努力。启示就是真理的展示,是实在之内部理性的展示,展示的对象是现实中的认识能力低下的人类。所有启示的组成材料都是"感性的"。所有含有启示的教义,其感性形式建构起来,是为了在历史发展的各个具体阶段促使现实中的人类不断地完善自己。因此,启示要达到的最终目的是让人类更加接近理性的意识。然而,在转化为理性真理之前,启示要让人们认识到它包含有真理,就得让人们感受到它促进了人类的完善。这种对"极大幸福"的感受实现了对人类的教育。到目前为止,我对启示的客观内容逐步地作了探讨。不过,这种客观内容如何由人的主观意识获得,就是说它如何成为人内在的认识和行为原则,我还没有分析。可惜,莱辛从来没有详细地讨论过这个问题。现在,我们可以做一番尝试,来重建这个确实由莱辛提出的理论。一般认为,做这样的工作需要建立很多的假设,多过我们分析莱辛启示概念的其它方面所需要做的假设。

我已经表明,莱辛的认识危机不是严格的认识论意义上的危机,这与笛卡尔或康德这样的哲学家经历的情况不同。这两位哲学家关注真理的形式,而不论真理的内容。莱辛的主要兴趣则是上帝——这个真理的最为重要的内容、这个为人类的生存提供意义和目的的源泉。莱辛在认识活动中遭遇到麻烦,但这些麻烦只是他探索终极真理活动的一个次要部分,也就是说,这些问题基本上没有超过莱辛实质上属于神学性质的思想活动的范围。然而,神学真理只是莱辛终生探求的真理中的一类。具体地说,莱辛还追求过美学真理,尤其是戏剧创作的真理。在我看来,虽然莱辛探索的真理各种各样,但他采用的方法却有相同之处,而蕴含在这种相同性中的各种原理就构成了莱辛的辩证思想方法。这种思想方法从本质上而言与莱辛在各个知识领域里表现出的对真理的具体认识相比,包含有更加全面的认识。另外,这种思想方法也构成了莱辛思想的"体系的"核心,如果愿意的话也可说是"深奥的"

核心。换句话说,能够典型地反映莱辛思想的东西,不是他得出的关于这个或那个问题的具体结论,而是蕴含在他的研究活动中的各种原理,或者说蕴含在他的问题中的各种生长性思想。分析人类如何能通过自己的认识活动和主观的意愿掌握启示的内容,同时就可以揭示莱辛辩证思想方法的实质,因为历史中的或者说现实中的人类面临的认识问题,也是莱辛面临的认识问题。分析莱辛的辩证思想方法也给我们提供了一个机会,可以让我们对以前所作的、关于莱辛启示概念的分析作一个正式总结。现在已经可以表明,莱辛这种辩证的思想方法也是他戏剧艺术或者说戏剧探索活动的本质特征,甚至可以说是他的戏剧中很多角色心理结构的本质特征。这方面的情况已经超出了本书探讨范围,就不介绍了。

要理解莱辛的辩证思想方法,以及相应地人类认识启示真理活动的潜在原理,首先得把关注事物形式特征的思维活动本身的一般性结构建立起来。为了便于分析,我要利用莱辛的《理性的基督教》这篇文章,通常要对其中的内容进行推断。在做这一项工作前,先要说明,我与莱泽冈不同,并不认为莱辛早年写作的这篇文章展现出莱辛的"哲学体系"。我十分清楚,这篇早期写成的《理性的基督教》有零散的特征,是一篇尝试性的作品。即便没有这一篇文章,我也会把随后所作的有关莱辛思想本质的分析结果看作是假设。之所以要利用这篇作品,原因是它可以把莱辛在神学方面的探索活动阐释清楚。到目前为止,我一直努力在归纳莱辛思想表层的内容,以便揭示表层以下的思想范式。不仅在莱辛明白表述的思想中,而且在其作为生长性和创造性过程的思想活动中,隐藏着一些生长性观念,常常比较含蓄;现在,我要对这些生长性观念做一番更深人的探讨。这么说来,关于生长、创造性思想活动的本质所作的假设便具备了一个有利的立足点,也容易得到证实,因为这样的假设或多或少已由莱辛早年的一些探索活动中明确地提了出来。我不会借助于《理性的基督教》这篇早期作品来阐释莱辛的成熟思想,而是借助莱辛成熟思想中的一些隐含的原理来利用这篇作品。总之,利用《理性的基督教》是为了介绍而不是为了论证莱辛的思想。

在《理性的基督教》里,莱辛探讨式地提出,世界(作为系统整体的有限实在)是上帝以一种切分的方式(a divided manner)思考自身以及自身完善而产生的结果。"上帝将他的完美分割开来加以思考,也就是说,他创造了众多本质,而每个本质都有一些上帝的完美;因为,容我再

重复一遍,在上帝那里每个思想是一次创造。所有这些本质的总和叫作世界。"(C.V.,Ⅶ,198－199,§§13－14)关于研究莱辛思想方法的目的,有一点值得提到:每个有限实体、上帝各个分离的部分都包含一些上帝的完善。每个"简单的本质"(einfaches Wesen)比较§19都是宏观上帝的形象的微观显现。所以,上帝的造物(包括人类)都"仿佛是有限的神……因此它们的完美也必定相似于上帝的完美,就像部分相似于整体"。(§22)在第二十三段里,莱辛实际上表明,自我意识仿佛是"他[上帝]的完美的记印"。在第二十四段里,莱辛认为,上帝的一个造物与另一个造物之不同由很多因素使然,其中之一就是每个造物自我意识的发展水平各有高低。"所以,对他[上帝]的完美和依此行动的能力的不同程度的意识也必然与上帝的不同程度的完美联系在一起。"换句话说,各个实体相互不同,不仅是因为它们有着本质上不同的各种完善,而且还因为它们对某种具体完善的占有量大小有别。然后,莱辛在第二十五段里提出,有些生物(这里,莱辛用的是"有些",指的显然不是上帝而是上帝的造物)具备充分的自我意识和依据这种自我意识行为处世的能力,也就是做有道德的人的能力。眼下我们只需表明,这样一些生物代表人类,至少是理想境界中的人类。因为人类是"有限的上帝",而且还因为在人类相似于上帝的本质之中,蕴含着人类意识到自身及自身完善的能力,所以我们就有理由得出这样的结论:人的意识结构在莱辛看来与神性的意识结构一样,都能展现出相同的内部活动原理,尽管人的意识能够展现出的东西毕竟有限(这种有限的本质的重要性很快就会显露出来)也就是说,展开对神性意识的分析会有助于我们了解人类身上相似于神性意识的结构。因此,神性意识活动事实上可以揭示各个更低层次上的意识活动。

莱辛认为,神性意识实质上是一种追求物质内容的运动或者说活动,而物质内容因为是意识活动的最终目的和动因,所以也是它充分的动因。莱辛写道:"惟一的、最完美的本质(Wesen)自永世以来所能够做的无非是对最完美者进行思考"。(§1)上帝这种最完美的存在是一种活动或者一种"从事"。这样一种意识活动不会盲目地发生,也不会由一种机械力致使它发生。如果神性意识活动是由一种机械力启动的话,那么神性意识活动就有可能是盲目的,就有可能向任何方向发展,而且受制于其存在以外的某种运动原理。的确,意识是按照自己内部的必然性、本质以及运动原理的要求而活动,它追求的目标是完善、可

能的最高的完善。完善或者说"完美的境界"(Vollkommensten)在十八世纪的定义,用莱辛的话说就是"多样性中蕴含着统一性"(Bemerkungen,Ⅶ,273),也就是说,完善就是秩序。秩序是指代理性的另一个词语。因此,意识活动实质上是一种认识或者感知理性的动能。完善又不同于秩序,它是一种有动能在身的秩序。换句话说,在秩序推动意识(秩序是意识活动的最后动因)去追求或者关注某个具体事物的时候,秩序就可以称为完善。在第二段里,莱辛把"从事"的活动看成是等同于"思想"(denken)的活动。所以,"思想"在这里是一个笼统的词语,既表示意识本身,又表示意识活动的原理,还表示意识想要感知的某种内容或事物。

思想活动包括两类,一类是认识活动,一类是意志活动。莱辛写道:"想象、意愿和创造在上帝那里是一回事。"(§3)以意识到完善为目标的思想活动是认识活动,而想要感知到事物某种内容(如体会到与混乱相对应的秩序的内容)的思想活动就是意志活动。换言之,思想是大脑的一种逐渐向意识到完善接近的活动,同时又是我们的意志肯定或者拥有这种已经意识到的完善的活动。的确,在《理性的基督教》里叙述到的这两类思想活动,只是追求完善的思想活动的两个部分或者方面。在这个意义上,"想象"(对作为意识对象的一种完善所作的思考)与"意愿"(对这种完善的内容所作的肯定)"在上帝那里都是一回事"。这里,不妨提出一个合理的假设:在莱辛对人的心理所作的阐释里,人的思想和愿望实质上是同一种思想活动的一个或者是两个方面。作出了这个假设,那么现实中的人类获得启示的活动原理就可以阐释清楚了。无论如何,人类与上帝之间存在的一个主要区别是:上帝能够实现或者创造自己肯定或者思考的事物,而人类这种有限的存在不能创造出满足自己内在存在所需要的东西。人类不是创造事物,而是利用上帝"给予"的东西。或许人类可以改变自己周围的环境,但是他们不能首先把环境创造出来。

思想本质上是对最完善境界的企盼和追求。但是,至少对上帝而言,最大程度的完善就是上帝自身。"最完善者是他[上帝]自身;可见,上帝自永世以来只可能思考他自己。(§2)如果我们可以认为,神性意识活动的原理是思想活动本身的范式,那么认识活动的最终目的,或者说思想活动想要达到的最完善的境界,显然就是人获得自我意识。神性意识意识到自身就意味着它意识到自己是追求完善的一种活动,而

且其完善的自我构成这种完善的本质。既然自我实质上是一种思想活动,那么自我达到完善的境界,就意味着对进行完善行动的自我的意识。谈到自我,莱辛写道:"属于上帝的完美者还有其一:他意识到他的完善,其二:他能够按照他的完美去行动;二者仿佛是他完美的印记。"(§23)意识到自己按照自己内在完美的、本质的要求行动是自我取得的最高度完美,而且这种自我意识在莱辛这里称为道德。尽管莱辛没有明说,我们还是可以由此得出这样一个认识:上帝最大的需求是要意识到自己是道德完善的,因而就要创造出一个实有的(real)、反映其内在道德完善的思想—客体(Thought-object)。既然世界只是上帝以一种切分的方式思考自己时产生的结果,世界存在的最终目的就是道德这个目的。道德在莱辛这里实际上已成为自我意识的完善状态或者说对已经达到完善状态的自我的意识。这就是所有意识活动或思想力图要达到的最终目的。

到这里,莱辛关于人类"宛如有限的神"的理论就显得很重要了。首先,因为人类是有限的神性,那么他们的思想活动就与上帝的类似。上帝思想想要达到的最终目的或者说最高程度的完善,就是意识到自己已经获得完善。同样地,人类生活的最终目的,也是意识到自己已经获得道德的完善,也就是获得对自我的认识。莱辛实际上是在使用类似于谈论上帝的词语来谈论人类,他写道:"拥有完美,意识到自己的完美并具有按照完美行事的能力的本质叫作道德本质,正是能够遵循法则的本质"(§25)既然这种"规律"(Gesetz)来自于自我的结构,那么它就是意识走向自我完善不可或缺的东西,而且它还可以表述为"按照你的个性的完善行事吧!"(§26)这个观点对比于莱辛提出的其它观点,或许更能够展现出莱辛思想中的"现代性"。吉尔森在前面已经指出:"所有基督教的和中世纪的哲学都是肯定存在之形而上学先在性的哲学……"[⑤]这就是说,真理与完善是人类必须使自己与之保持一致的东西。在认识、道德以及宗教这几个领域里,人类要实现的最终目的是要意识到自身存在以外的和别的东西,而且还要使自己与之保持一致。尽管人类是按照上帝的形象创造出来的,但在基督教徒看来人类不是"宛如有限的上帝"(gleichsam ein eingeschrankter Gott)。在基督教徒的眼里,只有上帝能够在自己的存在里发现自己最终的完善。人类最大的需求是要意识到在自己以外的神性实在。另一方面,莱辛因为明显地把神性实在与人的存在等同起来(尽管他把人的存在看作是有限

的存在),所以就把人的最高程度的完善落实为意识到人的自我完善,而没有放在对另一存在之实在(甚至是不同于自己的上帝的存在)的意识上。在存在之首要性这个位置上莱辛放置了自我的先在性。实际上,莱辛把人类的道德自我意识提高到了宗教意识的层次。为了提高对自我的意识,使自己的存在"行善,因其为善"(Erziehung, Ⅷ, 612, § 85),莱辛在《论人类的教育》里表示,他愿意不断地返回到现世的生活直到实现这个目标。莱辛写道:"难道整个永恒不是属于我的吗。"(Ⅷ, 615, § 100)在基督教徒看来,人得到拯救指的是人在现世与上帝取得和解,最终可以直接见到上帝,在来世生活里也可以享受有神之福(visio beatifica),而不需要一次又一次地返回到现世的生活,来感受自我已经越来越完善。也就是说,莱辛认为,人类这种会思考的存在所追求的(思考的)最终真理不是他们自身以外的什么东西,也不是上帝以客观的方式给予了人类并因而就永远不会变化的东西。相反地,人类希望意识到自己已经转变成为完善的存在,或者正在转变成为越来越完善的存在。[31]真理是向自我显示自我已经获得完善的东西,而不是告诉自我需要与客观实在保持一致,进而拥有客观实在的东西。这个观点是一个基础,在这个基础上,莱辛在《第二次答辩》里面作出一个有名论断:完全地拥有关于上帝的真理(在人们眼里它是一种客观的内容)只是上帝能够做的事情(可能是因为只有上帝那里客观性等同于主观性)。人类要完成的任务只是追求(客观的)真理,因为"人为探求真理而付出的正当努力造成人的价值。因为人的力量不是通过占有,而是通过探索真理得到扩展[也就是说,通过自觉的主观努力而理解客观真理]。人的日益增长的完美便在于斯。"(Ⅷ, 27)因此,人类的完善指的是人类能够意识到自己的力量不断地增加,而不是意识到上帝是区别于自己的一种存在。[32]

到了这里,莱辛真理概念的基本成分读者大概已经清楚了,真理,至少是促使人们走向道德完善的真理,在莱辛看来,不是让人的认识的主观(在认识活动中的自我)与被认识的客观(不同于人的存在)达成一致的东西,而是让已获得完善的自我显示给自我(也就是将自己的主观展现给自我)的东西。人作为"一个有限的上帝"想要思考主观的真理,就是说意识到他的自我正在变得越来越完善。总之,莱辛认为,真理恰恰就是自我认识。自我认识是惟一有价值的真理,也是让人的生活有了意义的真理。这个观点典型地反映出莱辛终生从事的认识活动的特

征。在学生时代,莱辛喜爱观看戏剧,尤其是喜剧,经常得向父母呈述理由,排除他们的阻力。莱辛之所以要这样是因为他感受到他学会了认识自己。“我最先接触到喜剧。恐怕谁也不会相信它们让我受益匪浅。我从中学会了区别高超的与做作的、粗糙的与自然的表演。我也从中懂得了真正的和虚伪的道德,学会了避开恶习,它们既可笑又可鄙……可是我很快忘掉了喜剧所给我带来的最大好处。我学会认识我自己,从那以后,我肯定除了自己再也没有讥笑讽刺过任何人(1月20日致母亲信,IX,11)在《关于亨胡特兄弟会的思考》里面,莱辛抱怨道,人类拥有纯客观的或者说纯科学的认识常常是与他们缺乏崇高的道德意识联系在一起的:“就认识而言我们是天使,就生活而言我们是魔鬼。”(G.ü.H.,Ⅶ,193)在同一部作品里,莱辛接着谈到了苏格拉底的智慧,表示包含有这种智慧的认识是惟一有价值的一类认识:“愚蠢的凡人们,超然于你们之上者可并不是为了你们的呀!你们要将目光射入你们自身之内!在你们自身之内有着未曾探测的深层,你们徜徉于其中,你们可能会受益的。你们要在这里探查那最隐秘的角落,认识你们情感的弱点和长处,它的幽深曲径和公开爆发!你们要在这里建立起你们既为臣子又非君主的国家!你们要在这里把握和控制你们应该把握和控制的惟一的东西,即你们自己。”(G.ü.H.,Ⅶ,187)几年后,莱辛在《论人类的教育》里表示,促进自我意识的提高是剧作家的任务。在这里,莱辛又一次提到苏格拉底,他写道:“可是认识人和我们自身;关注我们的感受;在一切感受中探寻本性之最平坦的捷径并喜爱它,按其意图评价每一事物,这就是在与之交往中我们所学习的;这就是欧里庇得斯从苏格拉底学习的东西,这就是使他成为他那门艺术中之佼佼者的东西。”(H.D.,Ⅵ,255,§49)而且,就像前面已经说明那样,对人类进行教育的目的是让人类有自觉的道德意识,可以自觉地“行善,因其为善”(das Gute, weil es das Gute ist)。获得自我意识是莱辛终生都在试图完成的一件事情,这个特点把莱辛在很多领域从事的认识活动联系成一个统一的整体。在一生中,莱辛都在努力认识各种客观真理。然而,莱辛探索客观真理的最终目的,是促进人类自我意识的增长和自我道德的完善。莱辛在《自省与一时之念以及神学斗争的间断》里说道:“我并无学养——我从来没有成为有学养者的意图——我不想有学养,即使我在梦中也许能够变得这样。我稍稍追求过的一切不过是急需的时候能够利用一本有学养的书。”(S.E.,Ⅷ,410)

莱辛认为,思想活动的最终目的是获得自我意识。这种观点理当是运用理性主义范式于价值领域的结果。人的思想活动的目的是意识到自身内部的理性,就是说意识到在一个道德的世界里自己要达到的道德目标。这个理想无疑表明,莱辛的思想是启蒙思想的产物。但是,正因为如此,莱辛又成为启蒙思想认识危机的受害者。莱辛认为,从理性的观点出发,人类或许能够凭借自身独立的理智认识到存在的道德合理性。这些真理的形式结构属于理性真理的范畴。也就是说,存在的合理性其内容可以从其形式特征方面来认识,它是永不改变的、无条件的、形而上的、超时间的、必然的,因而也是绝对可靠的真理。要认识这样的真理只有在人类具备了十分有目的的理性之时才有可能。到了这里,莱辛的问题就开始出现了。"自然的"或理性的人类理当是信奉自然宗教的人类,理当感受得到他们彼此间都有普遍性的人的本质,也就是说他们都是人类,都会出于纯道德的动机行为处世。但是莱辛认为,现实中的人类从历史角度看来仅仅生活在实证宗教里,彼此之间仅仅在部落、民族与教派的规模上相互联系,实证宗教的道德动机来自道德以外的考虑。总之,现实中的人类只是上帝的有限表现形式,他们缺乏认识的力量。人类不仅不接受普遍性的、形而上的、理性的和知识性的事物,而且还受到具体性的、历史性的、情感性的和感性的事物强烈的吸引。总之,人类具备有限的意识是现实中的人类得以存在的初始条件。无论这类认识上缺乏力量的存在其意识的内容是些什么,这些内容都会具备经验—历史物共有的形式特征。因为人类的意识(局限在经验—历史的事物之中)还处于儿童式智力发展阶段,那么显然,人类不可能在莱辛人类学的框架以内,凭借自己的理性思维能力意识到自身存在的合理性。

尽管莱辛关于真理的理想标准表现出理性主义的范式,但他对现实之中的人类所作的分析却又是以经验主义范式为基础的。所以,莱辛的思想就陷入了两难境地。首先,这一点对我们理解莱辛思想的形式特征是很重要的。在原始状态之下,人类对实在根本不可能有着直接的、非感性的因而也是理性的洞见。在人的意识与理性之间横隔着一道感性的、情感的、具体的和时间的樊篱。因此,莱辛面对的问题是:如何在具体的事物中发现并实现普遍性的事物,如何在短暂的事物里发现并实现永恒的事物,总之,如何在经验—历史的事物中发现并实现理性的事物。所以,普遍性不是通过演绎的和抽象的推理得来的,这个

观点反映出莱辛思想方法的一个特点。普遍性只存在于个性之中;形上性只存在于经验性之中。因为莱辛认识到真理大多只能通过感性的事物获得,所以我们就不难明白莱辛为什么会受到鲍姆加敦认识论的吸引。鲍姆加敦比他老师沃尔夫更加明确地把理性的、非形象的认识与直接来自感官的认识(虽然在更低的层次上)区分开来。由于受到鲍姆加敦的影响,莱辛在《论寓言》(Abhandlungen über die Fabel)里这样写道:"普遍的东西只存在于特殊的东西之中,只能在特殊的东西之中直观地被认识。"(IV,42)英格里德·斯特罗施奈德－科尔斯(Ingrid Strobschneider-Kohrs)对莱辛思想里的分析原理作了很好的总结。"莱辛寻求与特殊者、实在者相当的真实。也就是说,这类东西的标准。"[③]总之,莱辛尝试解决人类认识危机(也包括他自己的认识危机)的方法,其首要的一个部分就在于要认识到,现实之中的人类意识,现在和将来都会处于对实在的意识"不够清晰"的状态。这样的状态既不能由人类从自身内部产生的理性概念加以改变,也不能由人类从其外部获得的纯粹理性真理加以改变。相反,这种不够发达的意识包含的感性内容必然成为启蒙的凭藉。

但是感性的东西如何能够成为启蒙的凭藉呢?它们如何能够把普遍性的真理传递给愚昧的人类呢?前面已经说过了,普遍的真理是完善的,它把自己以"感觉"的形式呈现给人的情感的和经验的意识。本体理性的真理不可能确定无疑地为认识能力低下的人认识,而可能以"永福"的感受为人们直接地体验到。这样一种感受是经验真理的"内在特征"(innere Merkmal)。因为思想是获得认识的活动,实质上是以意识到自我完善为目标的认识活动,那么给真理,或者说给经验性认识活动中的真理订立的标准,就是对自我完善的"模糊的"感受。现实之中的人类是"感受"而不是理性地认识存在。这种对完善的感受是由意识中的经验—历史内容触发的,不过它不依赖历史事件之实在作为自身存在的基础,也就是说它不依赖任何外在于它的东西。总之,对完善的感受不仅是经验真理的内部标准,它也是经验和历史的真理。

莱辛运用这种辩证的思想方法来解决与启示(通过《圣经》,也就是通过历史传递给人类的启示)相关的问题。这时,他的两个概念,也就是组成他的分析方法的两个部分就初步形成了。这两个互相关联的生长性思想是"精神"(Geist)与"文字"(Buchstabe)两个概念。对启示的

内在真理，或者说包容在《圣经》内的宗教的感受、那种能够促使人们完善道德意识的感受，被莱辛称为"圣灵之内在证明"(das innere Zeugnis des h. Geistes)。莱辛写道："既然这种证明或多或少地表现于《圣经》的那些或多或少地旨在改善我们的宗教意识的书和段落，那还有什么比仅仅将《圣经》的这类书和段落称为精神更合理的呢?"(Axiomata, Ⅷ,173)启示的实质决定于启示内容里蕴含的最终目的，而这个最终目的就是"我们宗教意识的改善"。作为历史记载的《圣经》只是一个文字，只是一种传播工具。不过，这种工具相当重要，惟有依赖于它(经验—历史事实本身)，《圣经》里蕴含的灵才可能传递给人类。包容在文字里的真理(上帝想要传达给人类的真理)得以揭示出来的惟一条件是："这个"文字"能够使人类意识到自己的主观真理，也就是让他们有"永福"体验。

但是，仅仅"感受"到完善还不是改变人类愚昧状态的最后一步。对人类进行教育的最终目的，是在人类身上培养出一种十分完善的理性意识。让人类感受到完善并且相应地让他们对产生这种感受的经验内容发生兴趣，这只是对人类进行教育的第一步。因为人类的完善是指他们可以"清楚地"(deutlich)意识到他们是什么，意识到他们正在自觉地按照自身存在的内在目标的要求行为处世，所以莱辛在论述基督教的意义时就有如下的见解："基督教的最终目的并非也许会来临的——不管从何而来——我们的永福，而是我们那种凭藉我们的领悟而获得的永福，这种领悟不仅作为条件而且作为构成永福的成分是必要的，我们的整个永福最终存在于领悟之中。"(A.—G.,Ⅷ,228)因此，"感受到"道德的完善或者感受到真理就可以起到"启发"人类的理智的作用。

这里，问题仍然是：感受到道德的完善如何能够"启发"人类的理智？要回答这个问题，我们就需要简略地分析一下莱辛教育思想的基本原则。读者仍然记得，《论人类的教育》里提到，"第一个人"(der erste Mensch)没有保持关于上帝超验统一性的概念，原因就在于它是"一个被告知的、而非获取的概念"。现实之中的人类还只有儿童式智力阶段的意识，这不是因为他们缺乏理性思维的能力，而是因为他们的智力根本还没有得到开发。现实中的人类有理性思维的能力，不过这种能力只是潜在的能力。教育的目的就是要激发人类的这种智能，让它活跃起来，也就是让它积极地思考，形成关于上帝的正确的概念，因而也就

使人类潜在的理性思维能力变成现实的理性思维能力。教育的秘密在于启发学习者对某个问题依据自己的见识去思考、再思考，而不只是把一个现成的客观内容放到他们面前让他们立即接受下来（这在莱辛看来是不可能的事情）。在《现代文学通讯》（Literaturbrief）第十一期里，莱辛明确地阐述了自己的基本教育原则："人们在教育上常犯的最大错误就是没有使青少年养成独立思考的习惯……通过训练使人的灵魂变得完善的伟大秘密……仅仅在于：使灵魂始终努力通过自己的思考达到真理。"（IV，114）在一七五六年就悲剧的本质问题与门德尔松和尼古拉伊交换意见的信件中，莱辛要求门德尔松对他的（莱辛的）观点再次作一番思考，明确它们的意义："我确信我常常因辞害意，我的表述有时太不确定或太不严谨。因此，最亲爱的朋友，您最好设法通过您自己的思考深入我的体系的精神。您也许会发现这个体系比我所能介绍的要好得多。"（12月18日致门德尔松信，IX，99）只要门德尔松能够在自己的思想框架之内对莱辛的思想"体系"再作一次思考，那么他就能够理解它，并且能把它变成自己的东西。这样说来，教育者的技巧表现在他们能够把教授的内容很好地组织起来，激发人类的理性。但是，现实之中的人类只有经验的意识而且处于儿童式智力的发展阶段，他们的理性思维能力怎样才能得到激发呢？

达到完善的状态是决定人的思想和意志活动的原则。人的思想自然地向往完善。意识到完善的可能性必然会激发人的自我逐渐意识到完善。如果我们可以假定，思想和愿望在莱辛关于人以及上帝的概念中都是同一种意识活动，那么意识中的一种具体的内容在吸引人的意志的同时，也在激发人的认识力量，使其充分意识到让他的意志感到愉悦的东西。启示是一种教育的手段，它可以向现实之中的人类呈现出经验和历史的内容，让他们感受到"永福"。因为思想和愿望是同一种意识活动，所以提高人的情感生活的质量，也就必定会使他们的理智不断地得到完善，更确切地说，会使他们的理性力量集中起来，并且向着完善的目标做出重新的调整。总之，有了"永福"的感受就会激发人的意识深入到造成这种感受的经验内容之中去探索，直至清楚地看到包含于其中的理性内核。相应地说来，人只有首先对启示有一个感性的体验才能够认识到它内部的理性。认识到启示的内部理性，就是指启示要能够激发人的意识去思考启示的内容。"认为对这些事情[启示]的思辩曾经造成危害并给市民社会带来麻烦的看法并不符

合事实……相反，只要人的心灵在最大程度上能够因其永恒的幸福结果而爱道德，这类思辩——虽然在个别人身上并没有发生——就绝对是人的理智之最适当的训练。”(Erziehung, Ⅷ, 611, § §78–79)同样地，莱辛还认为，与理性主义者所抨击的相反，一千七百年以来基督教一直在运用人类的理智，并且以此促进了人类理智的发展(Ⅷ, 607, §66)。但是，一旦人类的理性思维能力被以经验形式出现的启示所激发，那被激发出来的理性又可以发挥互补的作用，揭示出藏匿在启示之中的理性，就是说可以把启示真理转变成理性真理。“启示引导了它的[即启示民族的]理性，而后理性一下照亮了这个民族的启示。这就是二者互相完成的第一个相互的服务……”(Ⅷ, 600, § §36–37)也就是说，人类越是受到激励而运用理智分析启示的文字，进而认识它的灵，人类就越能意识到他们在运用自己的智力。因为思想与愿望是相同的东西，所以人的心灵在得到净化的同时思想也得到启迪；思想在得到启迪的同时心灵也得到净化。人越是更多地意识到完善，就越是想要获得完善；越是想要获得完善，就越是想要认识完善。“理智总是愿意在精神对象上受到训练，如果要求它得到彻底的启蒙并促进那种心的纯净，这种纯净使我们能够为了道德自身的缘故而爱道德。否则人类岂不永远达不到启蒙和纯净的这个最高阶段？永远达不到吗？”(Ⅷ, 611, § §80–81)

精神(理性)与文字(经验和历史)之间存在着有助于人的意识走向完善的互补性关系。在这样一种关系中，文字里的理性内容决定于它对人的自我起到的促进完善的作用，而且促进意识走向完善的实质只有通过文字才能传递给人类。以上的观点构成了莱辛协调理性主义与经验主义范式这个思想的形式特征，并且给莱辛提供了一套方法，可以对自己面临的神学(还有戏剧创作)问题作一番探索性的研究。[34]莱辛相信实在的最终目的是走向理性，因而也是完善。存在的起因和本源是上帝，所以莱辛他那经由自己启蒙之后产生的信仰最终当然是把上帝作为对象。尽管研究者们对莱辛关于上帝本质的观点有很多争议，但在认识莱辛关于上帝可以发挥什么作用的见解上却达成了共识。斯旦姆(Israel S. Stamm)写道：“莱辛的哲学思想属于自然宗教一类。它的中心是一个上帝，而这个上帝却没有明确的定义，只是笼统地代表世界绝对秩序的事物。”[35]尽管斯旦姆没有能透彻地分析莱辛关于上帝的概念，但他却抓住了莱辛所认为的上帝存在意义的实质。上帝起到的

作用在莱辛看来是保障人类达到最完善的道德境界，也就是说获得自我意识，让自我"行善，因为行善即善。"无论上帝是世界的一个内在的本源，还是人类的一个超验的教育者，他的形而上结构都只是本体的外壳。下面就简略地探讨一下这个外壳的本质。

D. 余论：莱辛的上帝观

上面已经提到，莱辛对实在的最终目的寄予了他的信仰。无论人类历史多么像一连串没有目的甚至还有倒退趋势的混乱事件，莱辛也没有，也不能或者说也不愿丢弃自己的信念：在这些事件中有一种把它们组织起来、以使人类走向道德完善的内部理性。莱辛把这种让历史得以建构起来的最终目的称为显现中的历史天道（informing history providence）。至于天道的形而上本源，莱辛当然就要称为上帝。但是莱辛眼里的上帝只是与世界联系在一起的一个内在的本源或者说世界的理性［例如类似斯宾诺莎产生自然的自然（natura naturans）和自然产生的自然（natura naturata）］，还是一个在本体上不同于世界万物的存在（传统基督教概念中的"力"）呢？同样重要的一个问题是：什么东西可以决定上帝与人类之间的关系呢？这个创造出来的世界是上帝意志的任意表现形式呢，还是上帝理智的必然表现形式呢？为了弄清这些问题，我们首先就必须确定莱辛所认为的上帝与世界的形而上学关系。我认为，莱辛对这个问题的回答没有超过理性主义的范式，而且在某种意义上说，莱辛是相当谨慎的。这从莱辛如何论述实存与本质这个形而上学问题就可以清楚地看出来。

读者仍然记得，在本书第二章里沃尔夫的哲学是作为关于本质的形而上学来论述的，而且在第三章里我还表明，他的形而上学已经出现了问题和反常情况。在沃尔夫和他的哲学流派看来，存在由本质构成。本质区别开存在与非存在，而且本质还是输出理性的东西，"它可以包容那些持存或者能够持存的东西的根据，因为若不然，就谈不上仁爱和行动的根源，因此，那些东西当然是产生的。"[35] 本质好比是一堆"材料"，实在的大厦就用它建造了起来。事物要获得存在就得符合理性。但是，沃尔夫清楚地意识到，仅仅特定的本质或本质综合（essence-complex）所具有的可能性，并不必然包含这样一种本质性（essentiality）的实存。从某种意义上说，可能性与实际性是互不相同的。实有的存在

等于可能性存在加上另外某种东西——即实存。* 沃尔夫给实存下的定义是可能性的补充成分(在德语中是 die Ergänzung der Möglichkeit)。而这个补充的成分又是由什么构成的呢?不妨认为,沃尔夫关于存在的分析正确,那么实存只是本质的一个类别。具体地说,实存属于本质的形相范畴,就是说它包含的本质特征不能够用演绎的方法从一个实体的本质或者说确定的理性之中推导出来。有人曾经要求沃尔夫明确地解释他的这个概念,而沃尔夫则干脆把实存叫作定性的特征,或者具体的特征。一个实际的存在拥有所有可能的谓语或者说已经得到完全的界定,而一个可能的存在则只有一些定性的特征,还没有构成一个存在实体的大量而具体的谓语。既然任何有限的存在(或者说存在序列)其本质结构都不含有具备实存之谓语的充分理由,那么我们就必须到一种本体上不同的、包含了其实存之理由的存在里去寻找。这种存在被沃尔夫称作上帝。所以,上帝在启蒙思想家的观念中是世界本质结构和实存的本体源泉。

沃尔夫关于实存所作的分析在整个十八世纪都没有被人们普遍地接受。康德指出,可能的存在也有可能与实际的存在一样得到明确的界定,因此他得出结论:实存和本质属于两种不同的范畴。康德关于实存与本质相互区别的观点是构成他在开始批判哲学以前出现的认识危机的主要成分。莱辛也了解沃尔夫关于实存的见解。不过,莱辛与康德不同,他没有区分两个范畴,而是把实存完全归入本质之中,因而就为一种类似于形而上学一元论的建立奠定了基础。在这个意义上说,莱辛在哲学上要比康德保守。

在《论外在于上帝的事物之现实》里,莱辛在探讨上帝与世界的关系这个问题时,也探讨了实存的问题。沃尔夫派的哲学家们(包括门德尔松在内)认为,有限的事物实存于上帝(神性存在)之外,而不是"之中",因此也就表明在上帝与有限的事物之间存在着形上的差异。换句话说,上帝和万物的宇宙是两种互不相同的物质。而且,把实存当作为可能性存在的补充成分这个概念是得出"外在于上帝的事物之现实"结论的本体论基础。莱辛不同意这个观点,他的反对意见是"一切……实存于上帝之中"(U.W.D.G.,Ⅶ,305)莱辛所谓的"在……之中"究竟是什么含义并没有明确的解释。他并不是指世界装在上帝之中,就像

---

* 参阅前审校者注。——审校注

水装在杯子之中一样。这个比喻反映了沃尔夫的观点,而且还表现出对上帝与世界的关系所作的二元论的阐释。我认为,莱辛在本体论里运用“在……之中”这个短语就像人们在逻辑学里使用它一样。也就是说,就像一个三段论的结论(理性)包蕴在前提之中一样,“事物”的本体实在包蕴在上帝的实在之中(在上帝存在的理性本质之中)。正如三段论结论的内容是由三段论前提的内容为基础而建立起来的一样,事物的实在以上帝的实在为基础建立了起来。这个问题莱辛以神性意识为依据作了探讨。实在是上帝意识活动的对象,被称作“概念”(Begriff)。为了给自己的观点找到有力的支持,沃尔夫派哲学家们就必定要提出,事物的实存是(或者具备)一种其实在不同于神性意识中的“概念”之实在的东西。反过来说,如果事物的实在就是神性意识思想内容里的那种实在,那么事物就必定实存于上帝之中。莱辛写道:

> 我尽管可以随意解释外在于上帝的事物之现实,但我必须承认,对此我不能形成任何概念。
>
> 人们尽可以称这种现实为可能性之补充;可我要问:在上帝之中有还是没有关于这种可能性实存之补充的概念?谁会愿意持后面这种看法呢?但如果在他之中有这样的概念,则事物本身便在他之中,那么一切事物也就在实际上在他自身之中了。*
>
> 但是,人们会说,上帝对一个事物之现实有概念并不排除这个事物之现实存在于上帝之外,难道不是这样吗?因此,在他之外的现实必然有某种将之与他的概念中的现实区别开来的东西。换言之,在他之外的现实中必然存在着某种上帝对之没有概念的东西。一种不和谐!但是如果没有诸如此类的东西,如果在上帝对一个事物的现象所具有的概念中能够找到在其现实中与他相遇的一切,那么,两种现实其实就是一回事,一切存在于上帝之外者也应存在于上帝之中。”(U.W.D.G.,Ⅶ,305)

这么说来事情就变得清楚了,世界与上帝的关系就类似于一个思想对象(概念)与上帝关于这个对象的思考之间的关系。对象与思想一

---

* Wirklichkeit 应与 Möglichkeit 相对应而 W. 为现实、现实性;M. 为可能、可能性——德文校者注

样与上帝的"实在"联系在一起。

不过,沃尔夫派哲学家认为,事物之实在或实存与事物完全确定的存在是等同的。对此莱辛并不否认,他只是看不出这个观点在何处可以作为证据,证明上帝之外还有事物的实在。

> 或者人们应当说:事物的现实是一切能够归于这个事物的可能的规定性特征之总和。这个总和不是也必须在上帝的理念中吗?若非在上帝之中也能找到原型,那么,在他之外的实在者又有哪种规定性呢?因而这个原型就是事物本身,假如说事物也存在于这个原型之外,那就意味着以一种既不必要又不和谐的方式将其原型双重化。"(Ⅶ,305—306)

主张事物实存于上帝之外是什么目的呢?莱辛认为,之所以有这样的主张,原因是思想家们想要能够把上帝和世界区分开来。"我诚然相信哲学家的说法:肯定一个事物在上帝之外的实在仅仅意味着把这个事物与上帝区分开来,并且把它的实在解释为不同于上帝必然实在的另一种实在。"(Ⅶ,306)理性的本质是必然性,而且构成上帝之实在的也是必然性,或者说"上帝必然的实在"(notwendige Wirklichkeit Gottes)。传统的有神论(沃尔夫的神学可以作为代表)把实在(上帝的实在和有限的实在)看做是一种二元的、可以分割开来的东西,就是说上帝和世界至少是两种不同的、可以区分开来的物质。论述到传统的有神论里的神学思想,霍桑与瑞兹(Charles Hawthorne and William L. Reese)写道:"这种方法可以这样来描述:把单一和多样、永恒和变化、存在和变化、必然和偶然、自足和依赖、相关和无关、实际和潜在等等这些互相对立的性质罗列出来,从每一组中挑选出好的或可取的性质,然后归之为上帝的特征,认为它们表现了上帝的完善和超验的形式,而对那些与它们对立的性质就加以全面否认。我们称为西方'传统有神论'的东西就是这种研究方法生成的一个主要结果……传统的有神论认为,多样化、潜在性与变化性之实在是'外在于'上帝的一种次要的实存形式,绝对不能构成上帝的实在……"[50]莱辛愿意承认,形而上偶然性是"事物"的本质,但是他不明白,为什么这种认识会让思想家们得出事物"外在于"上帝的结论。具有偶然性的实存作为实存的一种形相,它也必定等同于上帝的"概念"中的那种实在,因而偶然性也必定存在于

上帝之中。

> 如果[哲学家]所求的就是这个，为什么上帝对实在的事物具有的概念不应该是实在的事物本身呢？它们始终被上帝充分区别开来，它们的实在因此而不是必然的，因为它们在他之中是实在的。难道在上帝的理念之中就没有一个观念与这种实在性在上帝之外所具有的偶然性相适应？而这观念不过是其偶然性本身。在上帝之外是偶然性的东西在上帝之中也会是偶然性的，或者上帝想必对他之外的偶然性事物没有概念。——我像人们通常使用这个"在……之外"一样使用它，是为了以这种用法表明人们不该使用这个表达。
>
> 但有人会叫嚷：应接受上帝不可变的本质中的偶然性！——那又怎么样呢？就我一个人这样做吗？正是你们自己不得不将偶然性事物的概念加诸上帝，你们从未想到偶然性事物的概念是偶然的概念吗？（U.W.D.G.，Ⅶ，306）

这里，莱辛的观点没有表达清楚，而且他的哲学思想也没有明确地展现出来。然而，还是有东西得到确定：与斯宾诺莎相反，莱辛认为，具有偶然性、变化性、有限性、时间性以及具体性的实在，总之是经验—历史的实在是以某种方式实在于上帝之中的。莱辛愿意把上帝和世界作个区分，但他认为二者之间的区别不至于过大，大到实在的事物存在于上帝之外。我认为，从某种意义上可以说，莱辛是从万有在神论（panentheism）* 的观点来看待上帝的。[39]那么，万有在神论会排除一个超验的神灵存在的可能性吗？这个问题马上就会讨论。

世界的实在包容在上帝之中，或者说等同于上帝的"概念"。但是上帝的"概念"与他自己认识中的存在之间，其关系性质如何呢？在《论

---

* 万有在神论认为，宇宙即是上帝，而上帝大于宇宙。这种观念区别于泛神论（pantheism），而后者认为上帝和宇宙等同。万有在神论认为，上帝有其自身的存在，换言之，上帝是宇宙所不是的事物。另一方面，宇宙是上帝存在的一部分，是上帝。Panentheistism 这个词最早出现于当代神学中，但可以用来指代以前的一些理论。Plotinus 的理论中曾对中世纪神学产生过影响，他认为世界是上帝存在的溢出物质。一些唯心论者，如贝克莱认为世界只是作为上帝意识里的思想才有其存在。宇宙的存在就是在于它是上帝的思想内容。——译注

外在于上帝的事物之现实性》里，莱辛没有分析这种关系。我认为，从莱辛使用的术语来看，我们有理由得出这样的结论：上帝的“概念”得以建立起来的本体物质正是上帝自身的实在。例如，莱辛有过这样的论点：“接受在上帝不可变的本质中的偶然性”以及“这个总和不也必然在上帝的理念中吗？”像“在上帝不可变的本质中”以及“在上帝的理念中”这样的词语无疑表明，上帝“概念”中的实在，从某种意义上说是（作为思考中之存在的）上帝的实在。这个观点在雅克比关于和莱辛谈话的记述里得到反映。在谈话中，莱辛表示：“关于神的正统概念与我无关了。我无法领受它们。Hen Kai Pan! 我只能这样。”（J.G.L.，Ⅷ，618）[39]莱辛这些话的含义我们只要看一看《论人类的教育》第七十三段，尤其是《理性的基督教》，就会了解得更清楚了。这里，还是先就莱辛这些话的背景作一个介绍。

读者还会记得，在本书第二章里我们探讨了笛卡尔理性主义范式的基础。笛卡尔使用普遍性怀疑的方法把自我和显现自身的（客观）存在区分开来，因而就把不可怀疑性真理的本源落实到“我思故我在”这句名言中去了。笛卡尔认为，绝对可靠的认识其本源蕴含在不可怀疑的直觉之中。意识可以怀疑一种客观内容，但不能怀疑自身的实在。笛卡尔意识到自身之“在”（sum）的同时也发现了实在。但是，作为“我在”的本体以及语法依据的本质（esse）即“实存”是由什么构成的呢？笛卡尔式的自我是一个无可怀疑地实存着的“实在的思考者”（res cogitans），不过，人们肯定要问：笛卡尔式的自我，它的实存如何区别于它的本质，或者说它的实在的存在（real being）如何区别于它的本质的存在（essential being）？这个问题很难得到一个确切的回答。正如吉尔森所指出的，笛卡尔把实存当作一个原始的概念，对它做一番思考用处不大。[40]笛卡尔看不到（他的未言明的同一性原理让他看不到）实存与本质之间有着实在的区别。它们至多只是同一个本体论统一体的不同形式而已。“在这里面我清楚明白地发现，不能以任何方式把本质与存在分别开来。”[41]既然谓语“我在”只是在主语之中并且通过主语才有的东西，那么就难以避免得出这样的结论：实存存在按照笛卡尔的见解只是界定本质存在的东西，也就是说它只是本质的一个类型。简单地说，我不妨来谈一谈自己的见解，表明一旦把同一性原理运用于“我思故我在”这个笛卡尔的认识论基础之中，同一性原理会蕴含一些什么内容。大家知道，我要提出的观点只是探讨性的。

笛卡尔总是在探索实在。他的思想不断地集中在这个或那个既成的客观真理之上,并对它们展开怀疑。在认识活动的这个阶段,还没有自我意识出现,也谈不上接触实在。然而,在大脑不断展开怀疑的活动时,对这种活动在进行的意识就在大脑中逐渐地形成,也就是说正在思考着的自我把自己正在思考(通过怀疑)的情况显现给自我。这种显现从逻辑上说首称必然导致一个结果:对思想活动的意识出现了,也就是说潜在的思想活动清楚地展现出来。这种具体的思想活动构成笛卡尔式的自我的本质。思想活动有变化的特点,总有自己的开始和结束(a terminus ab quo and a terminus ad quem)。思想活动结束时到达实在或实在的本质,而它的开始(也就是开始向实在方向接近,或者向意识到存在接近)就是我们在语法上要用第一人称,或者说在形而上学意义上要用自我来表示的东西。一旦当"思考"(cogitare)这个词与意识活动,如"自我思考"结合起来,也就是说当思想活动意识到自己是思想活动的终点,它同时也就会意识到自己是思想活动的开始,或者更简单地说,自我意识能够产生,是因为意识活动的开始和结束没有区别。这种自我意识把自己看作是怀疑任何既成客观真理的活动能够展开的必要条件。这种"自观"(self-seeing)正是"我在"(sum)表示的含义。就是说,"我在"(sum)里面的"在"等同于自我意识的内容。"我在"与思考活动在形式上是不同的,思考活动并不是一定要求清楚地意识到自己。"我在"与思考活动又不存在真正的区别,"我在"是思考活动的组成部分(尽管是隐含的部分),而且在意识的"自观"活动中就会清楚地显现出来。从语法的角度来看,在"思考"(cogitare)变位成"我思"(cogito)的时候,自我就有了自我意识,或者说,在某种意义上自我意识就产生了出来,而且这种自我意识正是"我在"。这种阐释一般认为有唯心论的色彩。不过,在我看来,在笛卡尔的"我思"中不仅包含了"我在",也包含了黑格尔的"存在"。

在运用以上关于笛卡尔思想所作的分析来揭示莱辛的思想以前,我们必须注意,笛卡尔"我思故我在"的原理基本上是用于分析孤立的个人的。他没有用这个理论来阐释上帝。笛卡尔关于上帝的观念相当地传统。至于他的传统观念是否与他在认识论上的见解一致则是另一个问题,在这里不作讨论。斯宾诺莎说过,笛卡尔在这两个方面的观点各不相同,我们只需了解这一点就已经足够。不过,笛卡尔的思想可以用来分析上帝以及上帝与世界的关系。重要的一点是,按照笛卡尔的

认识论,本质和实存是同一个统一体的两个方面。把两个概念联系起来的一个共同的东西是理智、思想或者主观意识。克罗嫩伯格(M. Kronenberg)论述到笛卡尔哲学的主要思想时这样写道:"所以,笛卡尔的伟大发现在于这样一个认识:一切存在建立在意识之上,一切"实在"的恒定点不是客观的东西,而是纯主观性,一切认识的出发点不是自然,而是自我……人们可以说,其发展受到笛卡尔第一次推动的整个德国唯心主义理智直观[这里即:自我直觉]和自我的本质的持续披露,是半客观的东西不断地置于纯粹的自我、置于被直观把握的纯主观之下。"[32]克罗嫩伯格认为,在哲学从笛卡尔到德国唯心主义的发展历程中,莱辛的思想是其中的一个环节。无论怎样,"存在"(Sein)决定于"意识"(Bewuβt-Sein),这是笛卡尔留给后世哲学的一项主要遗产。实存指的是"被认识的东西"(being cognized)或者"被思想的东西"(being thought)或者干脆说是"意识的对象"(being the objiect of awareness)。换句话说,本质在被思想或者成为意识的对象之时,就由可能的本质转变成实际的本质。因此,能够把实在的存在与可能的存在区别开来的东西,是自我在把一个可能的意识内容设想为实在的意识对象时展开的意识活动。这种思想无疑蕴含在莱辛关于"事物的实在"(Wirklichkeit der Dinge)与"概念的实在"(Wirklichkeit der Begriffe)同一这个观点之中。莱辛认为这两种实在相同,是因为它们都包含在上帝之中,也就是它们都是上帝意识活动的对象。这就意味着宇宙万物的"实在"是由上帝意识的内容构成的。现在,要获得一种宇宙生成说或者"创世说",我们只需要补齐以下这个概念:"我思故我在"的理论是解释上帝自我的最为正确的、也是最为重要的理论。这就是说,上帝自己的实在或实存,是在他的自我意识活动中并且通过这种活动而产生的,而且因为世界的"实在"等同于上帝思想内容(即"概念")里的那种实在,所以上帝也就在以某种方式思考自我的同时创造了世界的实在。总之,上帝是自我意识的理性,面世界作为客观化了的神性主观性,也就是理性的道成肉身。这样运用理性主义范式解决宇宙生成的问题在《理性的基督教》里表现得十分明显。

在论述莱辛辩证思想方法的一节里,我比较细致地讨论了《理性的基督教》里阐述的神性心理学。并已经表明,在莱辛看来上帝实质上是一种意识到自身理性、或者说意识到自己在尽善尽美地行为处世的意识活动。莱辛认为,这种以获得自我意识为目标的意识活动、这种以达

到主观意识昭示于主观为目标的意识活动就是圣父上帝，而且在“创造世界”并且给予圣子（上帝思想的内容）以生命的工作中，这种意识活动提供了动力。莱辛的这个结论依据的是一个重要的形而上学假定：上帝的思想、企求和创造的活动有相同的性质。“想象、意愿和创造在上帝那里是一回事。因此人们可以说，凡是上帝想象的，他也创造。”（C. V.，Ⅶ，197，§3）迪里克想要消除这句话里面蕴含的一元论思想，他指出：在斯宾诺莎的一元论的泛神论里，完全没有上帝创造世界的观念。[43]这是十分确切的。莱辛从严格的意义上说不属于斯宾诺莎一派。雅克比说道：“但我的信条不在斯宾诺莎那里。”莱辛答道：“我希望它不在任何书中。”（J. G. L.，Ⅷ，621）毫无疑问，莱辛的“信条”不可等同于斯宾诺莎或其他人的信条。如果上帝的创世活动在一定意义上就是上帝让世界万物获得实存（看不出迪里克对这条定义有什么好反对的），如果万物的实存让莱辛看来等同于上帝意识中的思想内容（“概念”），那么莱辛眼里上帝的创世活动就正是上帝的思想活动，而上帝关于万物的“概念”就正是上帝意识活动的对象。换句话说，莱辛认为，可以从思想活动这个概念理解上帝的创世活动（让实存成为实际的活动）。相应地，如果上帝认为思想活动就是创世活动，那么上帝的一个想法，也就是思想里的一个“观念”，就是创造。莱辛说道：“好，重复一遍，在上帝那里每个思想都是一次创造。”（C. V.，Ⅶ，198，§13）

想象（verstellen）或者创造（schaffen）不是神性意识中展开的一种任意的、无目的的活动。神性意识建构起来的目的是追求最完善的理性，而理性作为意志活动的一个原则，称为“完善”（Vollkommenheit）。再者，因为无限完善的东西是神性的理性，所以神性的自我就必定要对自己进行思考。做到这一点，上帝可以而且实际上采用的是两种方法：“上帝只能以两种方式思考；他或者一次思考他的所有完美并把自己视为其总和，或者将自己的完美，将一个与另一个分隔开来，而每一个自身皆按照等级划分。”（Ⅶ，197，§4）上帝以完整而不可切分的方式思考自己的无限完善，就“创造”出自己意识的对象圣子。“上帝自永世以来便思考着他的一切完美；换言之，上帝自永世以来便为自己创造了一个不缺乏上帝自身具有的任何美的本质（Wesen）。《圣经》称这个本质为上帝之子。”（Ⅶ，197，§§5－5）。虽然迪里克指出，斯宾诺莎从来不用“创造”一词表示上帝与世界的关系，证明“创造”有着上帝创造世界的含义，而莱辛却是这么理解“创造”的，但是迪里克没有能注意到，基督

教历来都没有把"创造"与三位一体说里面的圣子联系起来。所有这些无疑表明,莱辛的神学思想偏离了传统的基督教。要让"创造"与圣子的联系(联系起来的条件是,圣子等同于圣父)在莱辛看来具有意义,惟一的办法就是把"创造"一词理解为对自我的思考。还应该指出,莱辛并没有表示圣子就是基督。就是在《论人类的教育》的第七十三段里,莱辛使用"圣子"一词显然还是作为一个隐喻,指代蕴含于上帝超验的统一体之中的一种特殊的二元本质。莱辛比较谨慎,从不明确地否认基督是圣子,而且有神的地位,而只是把这种认识看作一种可能性,一种与自己要表明的观点不相关的东西,然后把基督当作人类的教师。(G.ü.H.,Ⅶ,190;Erziehung,Ⅷ,606,§59;R.C.,538,§1)莱辛没有把三位一体说看成是关于上帝的一套没有启示就永远难以明白的玄奥道理,而是当作一个"被炫示的理性真理"(Erziehung,Ⅷ,608,§72),也就是人们在对以比喻的形式表示出来的教义作出思考之后获得的真理。对莱辛的三位一体说我不再作进一步的探讨。在莱辛关于上帝和世界的关系的概念里,有一个重要的观点:圣子是圣父"关于自身的完整的观念[即思想]……这是一个其中有着存在于他自身中的一切的观念。"(Erziehung,Ⅷ,609,§73)总之,圣子只是圣父思考自我时的意识活动的对象.

上帝同样能够以切分的方式着待自己的无限完善,因而上帝就分散地存在于万物的宇宙中。"上帝将他的完美分割开来思考,换句话说,他创造着众多本质,其中每一个都从他的完美中获取某些成分;因为——容我再重复一遍——在上帝那里每个思想是一次创造。所有这些[被思考的]本质合起来叫作世界?"(Axiomata,Ⅷ,198-199,§§13-14)尽管莱辛没有明言,但也是有可能把万物的世界称作圣子的。圣子的完整而无限的存在,正是圣父这种无限完善的存在的意识活动对象。既然世界是上帝意识活动的对象,而且是圣父无限而分散的存在,那么它也同样有理由要求成为圣子。当然,在圣子与世界之间还是有着区别,也就是分散地存在还是完整地存在这个区别。不过,它们二者在形而上意义上都是上帝的主观在成为自身思想客体之时,其意识中形成的"观念"。在第六段里,莱辛表示,"圣子"这个词可以作为思考对象应用于完整的上帝,只是因为这种意识的内容已经"被思考"。不过,"被思考"也同样适用于万物的世界,因而这个世界在一定意义上说肯定就是"圣子",或者说"上帝之子"。到此,莱辛只是没有明说圣父有两

个圣子罢了。

上面的分析表明，至少从《理性的基督教》算起一直到《与雅克比对话》(Gespräche mit Jacobi)，莱辛关于上帝与世界之关系的概念，在一定意义上可以说有一元论的性质。我认为，用“万有在神论”这个词来形容莱辛的哲学神学思想是再合适不过的。根据以上的分析看来，莱辛向雅克比表示不再接受正统教义关于上帝的概念，就不能不认真地对待了。莱辛至少在三个方面一直没有接受正统教义关于上帝的概念。首先，正统教义认为，上帝从虚无而不是从自身(ex nihilo, not ex deo)创造了世界。在传统的基督教看来，宇宙万物和上帝的自我意识，在形而上意义上并不同一。世界不是上帝分散的存在，所以把上帝的造物叫作“宛如有限的上帝”(gleichsam eingeschrankte Gotter)是错误的。正统教义当然会认为，宇宙，尤其人类是依据上帝的形象创造出来的。但是，这种教义并未包含有限存在和无限存在本体上同一这样的概念。莱辛认为，有限的存在是有一定局限的无限存在。而在无限存在中，创造源于上帝(ex deo)。基督教认为，有限的存在就是有限的存在，绝对不是什么无限的存在。在莱辛《基督教的理性》中认为，世界就是上帝之子或者说圣子，因而在价值上和总体完善程度上与三位一体里的第二位格没有区别；在基督教正统教义看来，这是对上帝的亵渎。这又造成莱辛与正统教义在关于上帝概念问题上的第二个主要分歧。在正统教义里，因为有限的实在本体上区别于上帝，所以上帝并非必然受到驱使要把它创造出来。基督教认为，“创造出来的世界”是上帝慷慨地施与人类的一个礼物。上帝也可以不创造出这个世界，并且可以在自己无限的存在之中保持自我的完善。莱辛则认为，宇宙是作为神性存在必然被上帝思考并创造出来。莱辛认为，上帝必然要以切分的方式深入到自身的理性之中，也就是深入到世界之中。在创造世界这个问题上，上帝受到完善自身这个必然的、也是理性目标的吸引，除此而外，上帝不能有其它的向往。莱辛坚持人类的实在等同于上帝思考自我之时他意识里的实在，这使他偏离了正统教义关于上帝的概念，而他关于人类最终目标是实现道德完善的观点，则造成了他与正统教义的第三个主要的分歧。传统的基督教认为，人类最高的善，只有通过死后瞑想完整的、无限的以及永恒的善——那就是上帝——才能达到。上帝是本体上不同于人类的“另一类”存在，是人类追求完善的直接目标。而莱辛则认为，人类是“宛如有限的上帝”，他们追求的最终实现完

善的目标是意识到自我。正如上帝想要意识到自我一样，人类生存的最终目的是获得道德上的自我意识。

现在，事实已经有力地证明，莱辛关于上帝的概念是一元性的，而且表现出的是理性主义的范式。这个概念是否排除上帝展开超验活动、尤其是以历史启示的方式展开超验活动的可能性呢？我分析了莱辛关于启示的概念，得出一个主要的印象：莱辛认为，上帝给予人类超验的启示是可能有的。《论人类的教育》里的思想无疑是，上帝以某种方式向人类指明教育的发展"方向"（Richtungsstoβ），以促使他们达到更加完善的境界，而这是人类凭借自身的理性不能达到的。尽管莱辛的神学思想已经显现出形而上学一元论的性质，但它还是在两个重要的方面偏离了一元论，至少是斯宾诺莎的一元论。

莱辛与一元论（如斯宾诺莎的一元论）的主要分歧源于他关于个体性的概念。莱辛意识到，哲学家们之所以提出"实在的事物存在于上帝之外"的观点，是因为他们希望能够把上帝与世界区分开来。莱辛从来没有想要抹去上帝与世界之间的差异，而且显然他也清楚，他的神学思想绝对没有造成这样的结果。如果莱辛是一个严格意义上的斯宾诺莎一元论者，那么他就会把有限的实体称作神性存在的各个形相了。他没有这么做。相反，莱辛借用了莱布尼茨的有限实体或者说"简单本质"（einfache Wesen）概念。（C. V.，Ⅶ，199，§20；D. S. M.，Ⅶ，576，§1）因此，尽管人类是"宛如有限的上帝"，他们也是"简单的本质"，与其它类别的同样简单的存在互为区别。世界在莱辛眼里不只是由一种本体的物质构成（这与斯宾诺莎主张的不同），而是像莱布尼茨认为的那样由大量互为区别的物质构成。那么，依据这种观点，上帝就理应是一个简单的、尽管是无限的存在。如果这个观点正确，则上帝就是一个区别于或者说超越于世界的存在，因而至少在理论上说就是超检启示的本源了。

上帝区别于世界这个概念也可见于莱辛的三位一体说。在严格意义的万有在神论里（在德国唯心论里），实在作为一个整体是有两极的。有限与无限、永恒与时间、存在与变化，总之，上帝与世界是一个统一体的两部分。从这样一个观点看问题，那么世界就是上帝惟一的儿子。换句话说，三位一体结构可以看作是上帝、世界及其之间的关系组成的一个统一体。这样看来，整体存在的圣子是没有的。圣父是无限的统一性，而圣了（世界）则是无限的多样性，两者只构成了一个整体。既然

上帝和世界是构成一个统一性存在的两种本体上互为关联的存在，那么超检启示形而上学可能性就不足道了。现在已经没有某个超越于世界之外的本源提供的启示，因为不存在这样一个神性本源。这个概念蕴含在莱辛关于世界就是完整的无限的上帝这个观念之中。世界与圣父互为关联，而且是圣父的必要的补充成分。但是，莱辛也认为圣子是区别于世界的实在，而且与圣父组成一个整体。[49]这就是说，莱辛的神学思想保留或者维持了传统基督教关于上帝是由三个位格组成的三位一体的观念，尽管莱辛同时又肯定一种内在论的和一元论的观点，认为上帝和世界是本体上互为关联的存在。有一些证据表明，莱辛在辞世之前的一段时期可能已在向一种更为纯粹的一元论靠拢。在《与雅克比的谈话》中，莱辛明白地表示，他厌恶那种把上帝视为永不变化而又无限完善的观念。雅克比写道："莱辛不能接受一个位格的、绝对无限的本质的理念，这个本质永远不变地享受自己至高无上的完善。他将这个理念与无限的寂寥这个观念联系起来，这使他感到骇怕和痛苦。"(J.G.L.，Ⅷ，630)这样一个现在为莱辛鄙视的上帝正好是人们描绘的那样一个上帝：在自己无所不包、没完没了的直觉活动里思考自己无限而统一的完善。也就是说，《理性的基督教》和《论人类的教育》里面的圣子对应于"一个位格的、绝对无限的本质的理念，这个本质永远不变地享受自己至高无上的完善"。或许，如果莱辛能够活得长一些，他就有可能建立起一套类似于赫尔德的动态的万有在神论。然而，只要莱辛还能够把上帝看作是一个统一的、完整而完善的存在、一个区别于具有分散本质的世界的存在，那么上帝的超验活动就还有着形而上的基础。

第六章 总结与结论

我就莱辛对上帝所作的哲学阐释进行了分析，进一步揭示出莱辛神学思想中存在的矛盾。在莱辛与雅克比的谈话中、在《理性的基督教》以及《论外在于上帝的事物之现实性》(über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott)中，蕴含着一元论思想，有些学者认为这就是莱辛思想“深奥的”内核。这样的学者必定会而且实际上试图把莱辛发表的大量言论(也就是认为上帝超验活动即便不是实际也是可能存在的言论)都归入莱辛思想的“通俗的”外壳。然而，正如前面已经指出的那样，就是对莱辛关于上帝以及世界的纯哲学论述作一元论的阐释，也不能排除上帝之超验存在的形而上学可能性。

以上所述或许自相矛盾，然而却是莱辛神学思想的一部分。另一方面，那些认为莱辛对基督教明显地表现出热忱而且同样明显地接受上帝通过启示发挥某种超验影响的学者，必定而且实际上在试图抹去或者淡化莱辛发表的一元论的论述。持以上两种观点的学者所依据的是这样一种假定：莱辛的思想(至少是他逝世之前几年的思想)是前后连贯的，而且相对地说来也是有系统性的。我认为，莱辛的

哲学和神学思想从来没有达到完全一致的程度。莱辛的思想陷入认识危机之中。莱辛思想的精神(Geist)来自于实际地运用理性主义范式的活动。莱辛认为,人类生存的最终目的是意识到自我获得道德的完善。人类形成道德上的自我意识,那是因为他们逐渐意识到自身存在的理性。道德上的自我意识只有在人类理智十分发达而且发挥作用时才有可能产生,也就是说,只有在人类能意识到存在之理性的条件下,他们才会意识到,自己要达到的道德上的最终目标,是存在理性的体现。由这里开始莱辛就遇到了麻烦。现实之中的人类认识能力低下。而实在的理性,客观地说来,只是一种让有无限能力的上帝得以透彻理解的东西。现实之中的人类只有“不够清晰的”意识,而且他们的意识具有感性的特性。人类这样的存在又如何能够认识促使人类完善的真理呢?而且这样的真理到底是什么东西呢?这是莱辛一生遇到的两个中心问题。我认为,莱辛没有能够完全解决他的认识问题,因此他也没有完全确定无疑地发现真理(或者没有发现全部的真理)。莱辛确定无疑地认识到的东西,或者说以他对实在理性确定无疑的信念所认识到的东西就是:真理必定使人类走向道德的完善。在这个前提下面,莱辛展开思想活动,建构各种假说,发展新的“思想模式”等等,试图克服自己的认识危机。莱辛愿意在各种相互矛盾的生长性范式中寻找并研究某种可以接受的真理,以便在永恒与时间、形上事物与历史事物之间达成调和。同时,莱辛又不能放弃理性主义范式,因而他就得尝试把启示真理转变成理性真理。结果,就有了他的不连贯的哲学和神学思想。莱辛把上帝既看作一个内在的本源又看作一个超验的实在。这就是莱辛思想根本的矛盾所在。依据我的见解,莱辛热忱关心并且部分接受基督教这个事实,无法与他热忱关心并且部分接受理性主义范式这个事实完全地协调起来。莱辛思想有一致之处,表现为他努力在各种思想范式里探索并发现真理(促使人类走向完善的真理)的尝试,这些思想范式只是莱辛思想的[表面]文字(这里“文字”取的是它的最宽泛的意义,即是达到目的的一个手段),它们的精神与价值在于能够向人类揭示促使他们走向完善的真理。也就是说,这些范式能够让人类形成对理性、因而也是对自身存在之真理的意识。人类能够凭借对一个思想范式里的客观内容的信念取得道德上的进步,是因为这个思想范式已证明:自己的真理可以带来这样的进步。[1]这并不是说,莱辛不想把每一个思想范式里的“可以接受的真理”联合成为一套连贯一致的理

论。思想活动的本质特征就是要建立起一个系统化的整体。莱辛没有做到这一点是因为他没有掌握足够的生长性观念来完成这个任务。结果,莱辛的思想表现出的系统性,与一场科学革命危机阶段特有的那种系统性无异。莱辛的各种假设有不少的智慧和想象,不过流于零散、含糊和自相矛盾。的确,莱辛不仅是唯心主义的先驱,也是存在主义和基督教新改革派的先驱,而且在二十世纪受到基督教徒的极大关注。莱辛的思想让各种不同信仰的思想家产生了浓厚的兴趣,这是因为他的思想能够兼容各种各样的观点——只要这些观点有助于对人类的"启蒙"和教育。

注　释

第一章　研究方法:把莱辛作为一个问题

①要了解有关文献中关于莱辛神学思想的论述,可参阅 Karl S. Guthke 的《莱辛研究现状——1932-1962 文献概览》,页 88~89。Guthke 这样说道:莱辛思想评述中的最严重的矛盾表现在对他的神学论文的诠释。

②这种"矛盾"将在第四章探讨,我也会在第四章提供相关的研究材料。要了解关于这个问题的简要然而严肃的论述(其中提到了几种文献资料),可参看 F. Andrew Brown 所著《Gotthold Ephraim Lessing》(1971),页 144~145。

③莱辛神学思想蕴涵的"假设的"本质在 Willi Oelmüller 那里得到有力的和详尽的论述。Oelmüller 认为,莱辛在宗教方面的主要论述只是他针对自己的神学问题而提出的一些"思想模式",这些思想模式就是他尝试解决这些问题的办法。请参阅 Oelmüller 所著《不满足的启蒙运动——莱辛、康德和黑格尔的现代理论文集》(1969),页 35~102。

A. 对莱辛神学的一种阐释

④见 Hans Leisegang 所著《莱辛的世界观》(1931)页 97。Leisegang 的观点与 Leopold Zscharnack 相左。后者有这样的论述:"莱辛并非有其体系的学者,他作为神学家和哲学家都是一个留下断篇残稿的作者和即兴思想家……"。("编者引言",见 Lessings Werke,二十卷,页 24)

⑤参看 Leisegang 所著《Lessings Weltanschauung》,页 6。

⑥同上,页 6~7。

⑦同上。

⑧见 Von Weise 所著《Lessing: Dichtung, Ästhetik, Philosophie》,页 7。

⑨见 Otto Mann 所著《莱辛:存在与功业》,第二版(1961),页 54。

⑩同上。

⑪同上,页 151。要查寻其他一些观点相近的论述,请参看 Karl Aner 所著《Die Theologie der Lessingzeit》(1929)页 343~361;Gottfried Fittbogen 所著《莱辛的宗教》(1923);Martin Haug 所著《莱辛的发展与启示观》(1928)以及 Karl Barth 所著《Protestant Thought from Rousseau to Ritschl》(1959),页 118~119。自从一九三〇

年代以来,研究者们按照传统的定义把莱辛视为一个非基督徒和一个启蒙时代的孩童,这方面的著述已有发表。请参看 Henry Allison 所著《Lessing and the Enlightenment》(1966);Arthus von Arx 所著《莱辛与历史世界》(1944);Lewis white Beck 所著《Early German Philosophy: Kant and Predecessors》(1969),页 340~360;Henry Chadwick 所著《Lessing's Theological Writings》(1957),《导言》页 9~49;Paul Hazard 所著《European Thought in the Eighteenth Century》(1954),页 440~459;Friedrich Wilhelm Katzenbach 所著《Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung》(1965,页 148~165;Leonard de Moor 所著《The Problem of Revolution in Eighteenth-Century Germany: With Particular Referennce to Lessing》,见 Evangelical Quarterly 季刊 1967,(39),页 66~74、页 139~151、页 205~215;以及 Wilm Pelters 所著《Lessing Standort: Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens》(1972)页 28~77。

⑫见 Lessing 页 138。

⑬同上,页 138~139。

⑭同上,页 144。

⑮同上,页 147。

⑯见 Aner 所著《莱辛时代神学》,页 348。

⑰参看 Arx 所著《莱辛与历史世界》,页 125。

⑱参看 Schneider 所著《莱辛与一元论世界观》,页 13。

⑲见 Stamm 所著《莱辛与宗教》,载于 Germanic Review,1968(43),页 240。

⑳见 Barth 所著 Protestant Thought,页 148,

㉑见 Stamm 所著《莱辛与宗教》,页 246~247。

㉒见 Loofs 所著《莱辛对基督教的态度》,载于《神学研究与批评》(1913),页 31~64

㉓参看 Von Wiese 所著《莱辛:文学、美学、哲学》,页 142。

㉔Martin Haug 系统地运用了"发展"的概念,把它作为确定莱辛"深奥的"思想与"通俗的"思想之间的关系的一种工具。请参看《Entwicklung und Offenbarung bei Lesing》,页 17~47。关于理性和启示之间的关系,Haug 得出这样的结论:"启示是形成中的、发展中的理性。而理性是已经发展了的启示……实际上,宗教真理从其本原和内容看是纯理性的。只有当它尚未为理性所理解的时候,它看起来才似为启示。"(页 79)

㉕参看 Koch 所著《莱辛与非理性主义》载于《文学理论与思想史学刊》,季刊,页 114~143,同时也可参看 Arnold E. Berger 所编《莱辛的思想史立场》(1929)

㉖见 Schmitz 所著《莱辛在阐释个体主义中的立场》(1941)

㉗同上,页 143。

㉘见 Brüggemann 所著《论莱辛的市民剧和主观主义》载于《自由德国牧师年鉴》(1936)

㉙见 Koch 所著《莱辛与非理性主义》,页 129。
㉚见 Thielicke 所著《启示、理性与存在》。
㉛同上,页 32~36。
㉜同上,页 55。
㉝同上,页 129。
㉞同上,页 139。
㉟Otto Mann 在其所著《莱辛:存在与功业》(1948)有以下明确的论述:"莱辛在原则上站在正统路德宗一边。"除非有另外的明显说明,Otto Mann 的一切引言均出自第九个注释所列书籍。
㊱同上,页 60。
㊲同上,页 62。
㊳同上,页 318。
㊴同上,页 329。
㊵同上,页 319。
㊶同上,页 7~8。
㊷见 Oelmüller 所著《不满足的启示运动》,页 35~102。
㊸同上,页 100。
㊹同上,页 101~102。
㊺参看 Pons 所著《Gotthold Ephraim Lessing et le Christianisme》,页 487。
㊻见 Schneider 所著《莱辛在发表沃尔芬比特尔残稿前对神学的态度》,页 277。
㊼同上,页 227~228。
㊽同上,页 11。
㊾见 Durzak 所著《莱辛思想中的理性与启示》,载于《诗与理性——莱辛的四篇论文》,页 106~107。
㊿见 Schneider 所著《莱辛的态度》,页 15。
51参见 Guthke 所著《莱辛研究现状》,页 95。
52见 Schneider 所著《莱辛的态度》,页 13。
53同上,页 227。
54同上,页 13。
55参看 Guthke 所著《莱辛研究现状》,页 99。Willi Oelmüller 是莱辛研究者惟一的持反马克思主义立场的人。我注意到,Oelmüller 反对 Guthke 认为莱辛思想自相矛盾的见解。关于这一点,请参看《不满足的启示运动》,页 297,注释 54。不过,Oelmüller 关于莱辛思想的阐释是为调和主观和历史所作出的努力。依照我的见解,这样的阐释为 Guthke 形成自己的见解奠定了基础。
56见 Ritzel 所著《Gotthold Ephraim Lessing》,页 144。
57同上,页 143。

⑱同上，页154～155。
⑲见Wölfel所著《引言》，收入《莱辛全集》，第二卷，页675。
⑳见Heller所著《Dialectics and Nihilism: Essays on Lessing, Nietzsche, Mann and Kafka》，页46～47。
㉑见Durzak所著《理性与启示》，页130。
㉒同上，页133。
㉓同上，页127～128。
㉔见《Lessing》，页145。
B. 方法论
㉕见Kuhn所著《科学革命的结构》，第二版(1970)
㉖见Langer所著《Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art》(1961)页15～16。也请参看Felix Cohn所著《What is a Question?》载于《The Mind》39(1929)，页350～364。
㉗见《Analysis》，载于马丁·海德格尔所著《What is a Thing?》(1967)，页248～249。
㉘在《Philosohpy in a New Key》里，Langer写道："大多数新发现的事物是一直存在着的事物，只是让人们突然认识了而已。一种新的思想犹如照亮事物的一缕灯光，而在灯光照耀在它们身上之前，事物是没有形式可言的……这样的思想尽管揭示了事物内容的一致性、形式的变化性，体现了社会的价值观、道德观与合理性，反映出外部的世界和人的内在的意识，但它们还不是理论，而是理论得以建构的框架；它们可以促发人们提出具体的问题，而且它们也是以问题的形式表述出来的，因此我们可以把这些思想称作思想史上的生长性思想。"(页19)
㉙见Lovejoy所著《The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea》(1960)，页3～23。
㉚在《Humanism and the Religious Attitude》里，休谟写道："那么我们就有可能在每一个人的意识里探寻思想的踪迹，向思想发展的各个方向去探寻；我们就有可能从人的道德和政治观点探寻到人的基本的态度……这些抽象的范畴……限定我们的思想活动；我们的思想不能不在一定的范围之内活动。我们[通常]发现不了人的基本态度，而只是通过它去发现其他一些东西。结果，我们就把所看到的东西当作事实而不是它们本来应该是的东西——建立在一个特别的、抽象的价值观之上的观点。"(页65、66、69)。
㉛见Pepper所著《World Hypothesis: A Study in Evidence》(1961)页77。
㉜同上，页80。
㉝同上，页91。
㉞Pitirim A. Sorokin把综合性的、一致性的要素，也就是产生并且建构一种世界认识的要素称为一种"逻辑的——意义的综合性要素"。Sorokin写道："这种起着建构与组织作用的要素、不是在事物内部的各种零散的组成部分之间存在的一种一

致的关系,而是意义的一致性或者说逻辑的联系性。隐藏在那些各种不同的经验事物,也就是那些看似没有关联、零零散散的文化现象后面的是意义的一致性。这种一致性把散乱的事物聚合在一起形成一致的风格、典型的形式以及有意义的格局。如果说事物间存在的一致性关系是具有因果联系的各种现象共有的因子,那么在逻辑与意义的联合里这就是中心意义或思想的一致性。"参看《Social and Cultural Dynamics, Vol.1: Fluctuation of Forms of Art》,页 23。

⑮见 Kuhn 所著《The Structure》,页 67~68。

⑯同上,页 84。

⑰同上,页 85。

⑱同上,页 86~87。

第二章 启蒙运动的真理概念

A. 确定性问题

①见 Cassirer 所著《The Philosophy of the Enlightenment》(英译本 1951),页 5。

②参看 Unger 所著《哈曼与启蒙运动》,第二版(1925),第一卷,页 41。

③参看 John Herman Randall 所著《The Career of Philosophy》,第一卷:《From the Middle Ages to the Enlightenment》(1972),页 382。

④见 Descartes 所著《Rules for the Direction of the Mind》(1628),收入《The Philosophical Works of Descartes》(1968)第一卷,Rule IV. 关于笛卡尔的研究文献很多,以下是几篇有价值的著作;E.A.Burtt 所著《The Mataphysical Foundations of Modern Science》(1955),页 105~124;Frederick Coplestone, S.J.《A History of Philosophy》,第四集:《Modern Philosophy: Descartes to Leibniz》(1963),页 76~160;Etienne Gilson 所著《The Unity of Philosophicl Experience》(1937),页 125~220;Robert Heiss 所著《Der Gang des Geistes:Eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens》(1959),页 30~76;见 John Herman Randall, Jr.所著《The Career of Philosophy》,第一卷,页 371~395;以及 Wolfgang Röd 所著《Dieinnere Genesis des cartesianischen Systems》(1964)。

⑤见 Descartes 所著《Rules for the Direction》第一卷,页 3,Rule 11。

⑥见 Gilson 所著《The Spirit of Medieval Philosophy》(1940),页 61。

⑦尽管在中世纪的哲学中对真理的本质有过探讨,但是对认识论的研究,尤其是对作为引导出形而上思考的认识论的研究还没有形成。的确,现代的托马斯派学者,如 Frederick D. Wilhelmsen 认为,认识论是关于形而上认识的研究而不是关于认识活动的问题的研究,不是为建构一种形而上学作准备的东西。请参阅他所著《Man's Knowledge of Reality: An Introduction to Thomistic Epistemology》(1958),页 3~7。

⑧参阅 Gilson 所著《The Spirit of Medieval Philosophy》,页 236。

⑨见 Heidegger 所著《What is a Thing?》(英译本 1967),页 99。

B. 自我——哲学的第一要素

⑩关于笛卡尔排斥感觉、不把它看作认识现实的途径这方面的论述,请参阅 Norman Kemp Smith 所著《New Studies in the Philosophy of Descartes》,(1952),页 63~83,页 163~188,页 221~260。

⑪见 W.A.M. Luijpen 所著《Existential Phenomenology》(1965),页 81。

⑫关于对"我"("我"是受笛卡尔思想影响的哲学的第一要素)发挥的作用所作的分析,可参看 Heidegger 所著《What is a Thing?》页 98~108。莱辛的最亲密的朋友 Moses Mendelssohn 关于自我和认识的问题有如下的论述:"让我们看看我们如何达到实在者之理念,我们以什么理由确认或看自以为确认了某些事物具有现实性。人对其自身而言是其知识之第一源泉;这就是说,他必须从其自身出发,如果他要就所知和所不知者作一总结的话。"(见《清晨时分》,载于《全集》,第一卷,页 306)的确,Mendelssohn 甚至运用了"我思,故我在"作为自己的论点。他这样写道:"整个哲学学说大厦必须建立在这一原则[即:我思故我在]之上,而无须藉助外在感官所提供的任何其他证明。因为感官从外在事物所感知到者是可疑的。只有这一内在感知,即我思,享有优先权,人们可以完全确定无疑地说,它并非单纯的现象,而是真正的现实,我将在下面说明这一点。"(见《论显明论证》,载于全集,第一卷,页 69~70)

⑬见 Baumgarten 所著《形而上学》,页 1,第一段。Johann Christoph Gottsched 也有同样的论述:"[本体论的]基本学说是关于我们认识之最初理由的科学"(《Erste Grunde: Erster, Theoretischer Theil》,第一卷,页 115)

⑭见《What is a Thing?》页 116。Heidegger 所使用的 Baumgarten 的《Metaphysica》显然是一个不同的版本。(他没有说明出处)根据 Heidegger 的说法,Metaphysica 的第一段是这样的:"Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia contenens."显然在意义上没有什么不同。

⑮见 Baumgarten 所著《Metaphysica》页 92~93。

⑯见 Thielicke 所著《福音信仰——教义学基本特征》,第一卷:《Prolegomena》,页 23。

⑰同上,页 25。

⑱同上,页 29。

⑲见 Caird 所著《Essay on Literature and Philosophy》,第二集,页 278~279。

⑳见《On Wisdom in Leibniz: Selections》(由 Philip P. Wiener 编辑),页 77。

㉑见《First Truths in Leibniz: Philosophical Papers and Letters》(由 Leroy E. Loemker 编辑),第一集,页 412。

C. 真理的形式结构:"万能数学"

㉒见 Descartes 所著《Rules for the Direction》,第一集,页 4。

㉓同上,页 3~4。

㉔同上，页 10。

㉕同上，页 13。

㉖同上，页 11。在 mathesis，也就是研究数字的一门学问与研究理性真理形式特征的学问之间做个区分，这是十分重要的。人们以前没有这样做，因而近来人们对启蒙思想的理解已经出现偏差。在最近出版的一本书中，作者 Eberhard Reichmann 已在尝试寻找启蒙思想的一致性所在。他认为启蒙思想的一致性体现在人们试图在数学（数字）的框架以内分析各种不同的问题。他说道："这就是说，在科学实践中论及启蒙运动的理性精神时，一般而言只要将合理者理解为符合理性者、合乎理智者、合乎逻辑者也就够了，而无须将数量上的东西作为又一个本质构成成分加以讨论。可是，就其最纯粹的而又最通俗的体现而言，理性精神最终是：将一切现象都还原为寓于这些现象中的毕达格拉斯的精髓——数。"（见 Die Herrschaft der Zahl，页 7～8。）Reichmann 正确地指出，在启蒙思想里，量的概念没有受到重视。莱辛在 Erziehung 里对满意说的论述就是一个例子。然而，"数学思维"还不止于实实在在地把量的概念用来解决问题。它还包括把理性的形式特征抽取出来，这样思想中的逻辑部分便有了首要的地位。十八世纪的认识危机（康德有过叙述）不是把量的概念用于解决具体问题，而是试图让解决具体问题的过程具有普遍的适用性和正确性。这样说来，Heidegger 叙及的问题是最广义上的数学思维问题。

㉗见 Pepper 所著《World Hypotheses》，页 91。

㉘见 Gilson 所著《The Unity of Philosophical Experience》，页 133，页 137。

㉙见 Descartes 所著《Directions》，第一卷，页 13。

㉚参看 Heidegger 所著《What is a Thing?》，页 69～76。

㉛同上，页 73。

㉜见《Directions》，第一集，页 1～2。

㉝见 Wolff 所著《Preliminary Discourse on Philosophy in General》（1728），1963 年译，页 62。

㉞同上，页 17。

㉟同上，页 76。

㊱见 Mendelssohn 所著《Über die Evidenz》，第一集，页 47。

㊲Hermann Samuel Reimarus 提出，作为一门研究数字的学科，数学应当成为发展理性思维本身的一个形式模式。"可见，[数学认识]虽然是最高的[认识阶段]；但它因其确定性和讲授方式而不易在我们学习的程序中是最后阶段，它被放在世俗智慧（Weltweisheit）之前，以便使理智养成有条理地进行思考的习惯，并从能够使我们达到诸真理联系之不容辩驳的明澈和清晰性亲自获得内在经验和某种标准。"（见 Die Vernunftslehre，页 15。）

㊳见 Mendelssohn 所著《Morgenstunden》收入《Schriften》，第一卷，页 305。

㊴见 Leibniz 所著《On the Supersensible Element in Knowlkedge and the Immaterial in Nature》(1702),收入《Selections》,页 358。
㊵同上,页 361。
D. 理性真理的物质内容
㊶见 Gottsched 所著《Erste Gründe: Anderer, Practischer Theil》,第二集,页 25。
㊷关于 Wolf 的哲学概念,请参阅 Richard J. Blackwell 所著《The Structure of Wolffian Philosophy》,收入《The Modern Schoolman》,37(1961),页 203~218;还可参看 Hans Lüthje 所著《Christian Wolffs Philosophiebegriff》,载于 Kant Studien,30(1925),页 39~66。有关学者们对 Wolf 哲学思想的一般性的论述,可参看 Lewis White Beck 所著《Early German Philosophy: Kant and His Predecessors》(1969),页 247~256;还可参看 John Hermann Randall 所著《The Career of Philosophy》,第二集:《From the Enlightenment to the Age of Darwin》(1970),页 55~61;可参阅 Eduard Zeller 所著《Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz》(1873),页 211~272;还可参看 Richard J. Blackwell 所著《Christian wolff's Doctrine of the Soul》载于《Journal of the History of Ideas》(1961),页 339~354。
㊸见 Blackwell 所著《The Structure of Wolffian Philosophy》,页 217。
㊹关于对 Wolf 本体论所作的精辟论述,可参看 Etienne Gilson 所著《Being and Some Philosophers》第二版(1952),页 112~121。
㊺请参看 Baumgarten 为建立起矛盾律和充足理由律而提出的论点,这些论点见于《Metaphysica》,页 3~6,页 7~8。
㊻见 Wolf 所著《Philosophia prima》,页 121,页 141。
㊼同上,页 137~138。
㊽同上,页 143,页 174。
㊾同上,187,188,页 189,226,227,页 229。还可参看 Mendelssohn 所著《Über die Evidenz》载于《Schriften》,第一集,第 76 至 77 页。
㊿Wolf 将本质中不含有自身实存之充分理由的存在都称为偶然性的存在。"Cum contingens sit, quod necessarium non est; Ens contigens est, quod existentiae rationem sufficientem in essentia sua non habeat, seu, quod rationem existentiae suae extra sein ente alio, aut in ente a se diverso habet"(同上,页 245,页 310)。Mendelssohn 基本上持有相同的观点;见《Morgenstunden》载于《Schriften》第一卷,页 385。
(51)关于 Wolf 的上帝观念,请参看 Anton Bissinger 所著《上帝认识之结构——试论沃尔夫的哲学》Wolffs(1970),也可参看 James Collins 所著《God in Modern Philosophy》(1969),页 133~143。Bissinger 的研究是他在 Wolf 形而上学的框架之内对 Wolf 关于上帝实存之证据、神性存在之结构以及上帝与世界的关系诸方面的论述所作的全面的分析。
(52)见 Wolf 所著《理性的思想》,页 588,页 951;也请参看页 604,页 981。

Mendelssohn 写道："[某一偶然性事物]之所以依附于必然性的本质应是由于这一本质成为认可能力之对象。这一对象藉助其内在的慈善和完美在某些情况下在某时某处必然成为最好者，并作为最好者而为必然的原因所认可和产生。"（见《清晨时分》第一集，页 386。）

㉝见 Wolf 所著《理性的思想》，页 610，页 988。

㉞见 Leibniz 所著《From a Letter to Des Bosses(1711)》，收入《Selections》，页 95。

㉟见 Gottsched 所著《初始理由》第一卷，页 132，页 249。

㊱同上，页 573，§ 1140，还可参看 Hermann Samuel Reimarus 关于上帝创造世界之意图的论述：《论自然宗教之崇高真理》，第五版（1781），页 217～299；页 541～572。Reimarus 写道："我们在此以创世之意图为前提，即世界是为一切可能生命之福祉而创造的。"（页 546）。

㊲同上，页 586；§ 1164。

㊳同上，页 586～587，§ 1165。从上面的介绍可以明显地看出，启蒙思想家们对人的命运的思考包含了在哲学和神学上的一种神义论的学说。例如，Mendelssohn 有这样的论述：在我心目中，生活中之一切善如果没有上帝、天意和永生不灭，便只具有令人鄙夷的价值，而尘世间的生活在我看来——让我用一个人所共知而又往往被人滥用的譬喻——犹如风雨中的漂泊，毫无希望，夜晚投宿旅店寻求保护和栖身之处……"（见《清晨时分》，第一集，页 358）。Reimarus 这样写道："可见，人们不放弃上帝及其完美以及创世的存在说，便无法否认神性的天意。"（见《Abbandlungen》，页 542）。在《一首咏人的永福的诗》里，年轻的莱辛有这样的论述：

"如果你没有创造者，
你便是应受指控的世界，
他的智慧选福祉为行为目的！
智者不推崇为堕落主宰的博奕：
聪慧不赢，愚钝不输。
不因我的过错而输之输是一剂剧毒药
蠢人唾手可得幸福并不使我感奋。
去死吧，离开这世界，这类博奕之本原。
我在这里感到痛苦而又并非因为我之过，
我在这里感到快乐而又夹杂着嫌恶。
可是，我为何又如此孜孜以求？
上帝在此，我的幸福指日可待，
变化、痛苦和时间为我增添生活兴味。"（第一集，页 185）"。

关于十八世纪神义论的研究文献，请参阅 Richard A. Brooks 所著《Voltaire and Leibniz》（1964）；John Hick 所著《Evil and the God of Love》（1966），页 151～174；Joseph Kremer 所著《十八世纪哲学与文学中的神义论问题——附康德和席勒专

评》(1909);Otto Lemp 所著《康德与席勒以前的十八世纪哲学与文学中的神义论问题》(1910),另外还可参见 Arthur O. Lovejoy 所著《The Principle of Plentitude and Eighteenth Century Optimism》,载于《The Great Chain Of Being: A Study of the History of an Idea》(1960),页 208~226。

⑲同上,页 587,页 1166。

⑳同上,第二集,页 34,页 50。

E. 理性和基督教批判

㉑除开 Aner 的著述(上面已引述)之外,还可参阅 Henry F. Allison 对英、法及德等国的启蒙思想所作的介绍,作为了解莱辛神学思想的背景:《Lessing and the Enlightenment: His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-century Thought》(1966),页 1~49。

㉒这里我要承认,要把十八世纪的神学归入到启蒙思想里面是很困难的。Wolfgang Philipp 试图修正关于启蒙思想的"通常的"解释(例如 Aner 的解释)。可参看他所撰《引言》载于《启蒙运动时代》(1963),页 13~104。Philipp 的见解与通常的解释之间的不同之处体现在两个方面:一、Philipp 把启蒙时期的神学思想分为下面三个部分:(1)自然神学(2)新义说(3)理性主义。然而更重要的是,Philipp 认为这些部分不是按先后次序以新的取代旧的,而是共同存在、相互影响的。Philipp 所称的"Rationalismus"事实上正是我要分析的他在神学上所持的立场。但这并不是说,理性主义范式对他在其它方面的立场就没有影响;二、Philipp 认为,"启蒙"这个词指的是神通过创世活动对人类显现出来的神灵之光。在术语上掀起一场争论没有必要。无疑,Philipp 定义"启蒙"可以在所说的"Rationalismus"里面找到。不过,Philipp 使用"启蒙"一词并非在通常的意义上(在通常的意义上是指仅仅把理性确定为真的东西,接受为真的东西)。参看 Cassirer 所著《The Philosophy of the Enlightenment》(英译本 1951),页 3~36,也可参阅 Gerhard Funke 所著《Einleitung》,收入《启蒙运动文选》(1963),页 1~12。"启蒙"一词在 Bahrdti Kant 以及 Mendelssohn 这类思想家们这里指的是对理性作出诠释并且以此为基础去追求真理。十八世纪初叶,温和的启蒙思想家 J. Salat 认为,启蒙思想里存在一些危险,因而启蒙这个词在他心目中和在 Philipp 心目中的含义是不一样的,倒与 Cassirer 和 Funke 的认识相同;请参阅他的《启蒙运动也有其危险》(1804)。由于"启蒙"已不仅为历史学家们使用,而且还为生活在十八世纪的其他人们使用,用来指以理性为基础的真理,所以分析理性范式以及这种范式在神学研究中的运用看来就有理由被称作对启蒙神学的分析。在这样的意义上,"启蒙"就不仅应该与十八世纪等同起来(Philipp 就是这样做的),而且还应和一种神学思想方法,也就是建立在笛卡尔思想渊源基础之上的神学思想方法等同起来。(请参阅 Thielicke 关于这种神学思想模式做的分析。)若要了解学者们对十八世纪的神学史所做的较为公允的阐述,也就是那些既让我们了解 Philipp 的观点,又让我们不至于忽略理性

主义主流的阐述,请参看 Friedrich Wilhelm Katzenbach 所著《启蒙运动时代的新教》(1965),页 22 ~ 30。

⑬见 Mendelssohn 所著《致莱比锡莱辛硕士先生信》,收入《Schriften》第二卷,页 337。

⑭见 Leibniz 所著《The Monadology》,收入《Selections》,页 550。

⑮见《The Principles of Nature and Grace Based on Reason》,收入《Selections》,页 530。

⑯同上,页 530 ~ 531。

⑰见 Mendelssohn 所著《何谓启蒙?》,收入《Schriften》,第二卷,页 247。

⑱请参阅《论启蒙运动及其传播媒介》(1789),已部分地重印,收入《Die Aufklärung》(由 Gerhard Funke 编辑),页 98 ~ 99。人的建立在自身理性基础之上的自律是 Bahrdt 捍卫思想自由的根据。请参阅《新闻自由及其极限》(1787),页 1 ~ 31。Bahrdt 写道:"我要使你们相信,进行判断,即运用你们的理性这一至为珍贵的财富的自由,是你们的幸福之最重要的基础……思想和判断的自由是一切人性启蒙之惟一真正的源泉……启蒙是一切人类幸福之基本理由。"(页 4 ~ 5)。同样地,Bahrdt 也给了那类受到启示的人中的新的成员这样的建议:"谁将人贬入永恒奴役状态,为什么人类不可能达到至高的完美,不可能获得引导自己的能力?为什么那懂得领导自己的人永远被人领导?"见《对即将接纳的领悟者的讲话》收入《德国启蒙文献》,(由 Ulrich Haacke 编),页 9。Anrede 原稿于 1786 年发现,1787 年付印。Frienrich Schiller 让 Don Carlos 里面的侯爵 Posa 在西班牙国王面前半是恳求半是索要思想自由(Gedankfreiheit),其实他正是在重新提出启蒙思想已提出的自律的要求。

⑲见《The Formula of Concord. Thorough Declaration II: Of Free Will》,见《Triglot Concordia》, The Symbolic Books of the Ev. Lutheran Church (1921),页 883。

⑳同上,页 787。

㉑同上,页 861。

㉒同上。

㉓同上。页 863。关于 Lutheran 的"罪孽"说,请参看 Werner Ebert 所著《路德宗形体学》,第二集,页 15 ~ 52。

㉔见 Aner 所著《莱辛时代的神学》,页 158,页 297;还可参阅 Martens 所著《美德的信息——德国明铠道德周刊所反映的启蒙运动》,页 172 ~ 227。在总结自己广博而又有深度的研究所取得的成果时,Wolfgang Martens 这样写道:"关于原罪,关于恩典与预定,关于圣三位一体,关于通过基督的死达到补罪,关于基督的神于地位,关于下地狱和复活,关于奇迹、天使和魔鬼,在周刊的理性思考中都不曾——或者只是顺便以传统模式——谈到。上帝不再是作为全能的上帝、作出一切善的创造者、伟大的立法者、永恒的智慧、神性的天意、至高的本质出现。他不再是隐而不显者和不可理解者,而是可理解者和可证明者,虽然是在有限的范围内。惊

恐的战栗让位于哲学上的尊敬和理性的景仰。不合理故我信(Credo quia absurdum)不可能符合赐予人以自然之光的上帝的期待。"(页105)。但有必要指出,推翻人的"精神死亡"说是一个渐进的过程。在《德国启蒙世界观的历史发展》中(1949),Hans M. Wolff在页27~152描述了这个过程。还可以比较Cassirer在《The Philosophy of the Enlightenment》,页137~160里面关于否定"原罪说"所做的论述。

⑮见《布道里姆论启蒙运动和良心自由》(1792),收入《十八世纪德国启蒙思想家丛书》,由Martin von Geismar编辑,第二集,页319~320。

⑯见Christian Wolf所著《Vernunftige Gedanken》,页665,§1076。有关Wolf论证在精神生活中人的理性是"健康的"这样的努力所起到的作用,请参看Hans Wolf所著《Weltanschauung der deutschen Aufklärung》,页109~116。Hans Wolf有这样的论述:"这种对理性的无限信赖使沃尔夫形成为学者的哲学奠定了基础的关于人的乐观主义的观点……[上帝与人之间的]差别不在其本性而在其完美程度……路德宗的Deus absconditus(隐而不显的上帝)为理性可理解的上帝所取代,因此,存在者以理性解决一切世界谜团的希望,因为既然上帝的精神与人的精神原本相似,所以,上帝作为世界创造者也必然按照相似的原则行动,像进行创造性活动的人一样。[人]达不到与上帝相等相似的认识,因此不可以说什么人精神上的无能。"(页113)

⑰见Leibniz所著《The Principles of Nature》,收入《Selections》,页530。

⑱见Gottsched所著《Erste Grunde》第一集,页319,页654。

⑲见《论启蒙运动与良知自由》第二集,页332。

⑳见Gottsched所著《Erste Grunde》第二集,页23,页31。

㉑同上,页26,页37。

㉒同上,页25,页35。

㉓由Martens引用,见《美德的信息》,页321。在对启蒙思想进行评价时,Johann Heinrich Jung有如下的论述:启蒙运动的原则如下:整个的创造是一个相互关联的整体,创造者在创造时赋予这一个整体以精神的和物理的力量并为这种力量规定了使之不停息地运作的永恒而不变的法则,所以现在已无需神的干预;因此,在整个创造中,一切都遵循着一个以万事万物的普遍至善为目的的、不变的、必然的进程。人类是此一整体的一部分,永恒的自然法则驾驭着每一个人的自由意志使之在其每个行动中只做它所做者。道德学说包含着藉以引导自由意志的法则。这一原则是真正的命定论(Determinismus),不论人们如何遮遮掩掩、小心翼翼,它在所有的人当中,包括温和的新义说支持者们当中,都或公开或隐蔽,或多或少地成为一切的基本理念。"[见《施提龄生平回顾》(1804),收入《Jung-Stillings Lebensgeschichte》(由Karl Otto Conrady编),页240。]

㉔见Nicolai所著《诺特汉克硕士先生生平与言论》(1938年版),页119。

㉟见 Aner 所著《莱辛时代的神学》,页 163~164。

F. 对作为启示中介之《圣经》的批评

㊱参看 Mendelssohn 所著《致布伦瑞克-沃尔芬比特王储信》(1770),收入《Schriften》第二集,页 556。

㊲见《Works of Spinoza》(英译本,1951),第一集,页 63。

㊳同上,页 61。

㊴参看《关于通俗圣经的信》(1782),部分章节收入《Das Zeitalter der Aufklärung》(由 Wolfgang Philipp 编辑),页 210。

㊵参阅《关于理性主义的信》(1813),部分章节收入《Das Zeitalter der Aufklärung》,页 224。

㊶见 Toulmin 与 Goodfield 所著 The Discovery of Time,页 101。

第三章 启蒙运动的认识危机

①见 Wundt 所著《启蒙运动时代德国学院派哲学》(1964 年版),页 122~124。

②同上,页 265。

③参看 Cassirer 所著《The Philosophy of the Enlightenment》(英译本,1951),页 93~133。

④要了解关于德国启蒙思想及其发展包括康德进入批判时期之前的绝大部分思想的研究文献,可参阅 Lewis White Beck 所著《Early German Philosophy: Kant and His Predecessors》(1969),页 243~501;Frederick Copleston, S.J.所著《A History of Philosophy》,第六集:《Modern Philosophy》,第一部分:《The French Enlightenment to Kant》(1964),页 121~172;Emerich Coreth 所著《现代哲学引论》第一集:《Rationalismus, Empirismus, Aufklärung》(1972),页 136~150;Kuno Fischer 所著《Geschichte》,第二集:《莱布尼茨及其学派》第二版(1867),页 743~884;M. Kronenberg 所著《德国唯心主义历史》(1909),第一集,页 180~234,页 338~374;John Herman Randall, Jr.所著《The Careerof Philosophy》,第二集:《From the Enlightenment to the Age of Darwin》(1970),页 50~127;Heinrich Straubinger 所著《自莱布尼茨以来的德国哲学中的宗教及其基本真理》(1919),页 6~39;Wundt 所著《启蒙运动时代德国学院派哲学》(1964 年版),页 122~341;还可参阅 Eduard Zeller 所著《自莱布尼茨以来的德国哲学史》(1873),页 211~421。要了解学者们对十八世纪的认识危机及其对本体论发展的影响所作的深入研究,请参看 Ernst Cassirer 所著《近代哲学与科学中的认识问题》(1922),第二集,页 521~557,页 567~647。要了解在美学领域(它同时还包含逻辑领域)这种认识危机产生的结果,可参阅 Alfred Baeumler 所著《判断力批判以前的十八世纪美学和逻辑学中的非理性主义问题》(1967),页 170~352。最后,要了解学者们对十八和十九世纪的物理学上发生的认识危机所作的部分是历史、部分是理论的阐述,可参阅 Giorgio de Santillana 和 Edgar Zilsel 所著《The Development of Rationalism and Empiricism》(1970)。在这个

阶段哲学上值得注意的一个人物还有 Heinz Heimsoeth,见其著《近代形而上学》(1967),页 79~98。
⑤参阅 Cassirer 所著《Philosophy of the Enlightenment》,页 192~196。
A. 实存的反常及经验主义的兴起
⑥参阅 Mendelssohn 所著《论证明》,收入《Schriften》,第一集,页 82。
⑦同上,页 79。
⑧见 Kant 所著《早年文集》(1961 年版),第二集,页 23~134。
⑨同上,页 36。
⑩同上,页 31~32。
⑪同上,页 31。
⑫就实存的发现在瓦解康德对所有理性主义形而上学的信念中所起的作用,参看 Etienne Gilson 所著《Being and Some Philosophers》第二版(1952),页 119~128。
⑬关于十八世纪的学者们把数学方法运用于哲学领域是否合理所引起的激烈争论,请参看 Giorgio Tonelli 的论述:《十八世纪上半叶哲学中的数学方法之争与康德论清晰性的文章的产生》,见《Archiv für Philosophie》9(1959),页 37~66。
⑭关于 Locke,Berkeley 以及 Hume 的经验主义中含有的怀疑成分,请参阅 Harry Prosch 所著《The Yawning Chasm of Scepticism》、《The Genesis of Twentieth-Century Philosophy》(1961),页 110~119。
⑮见 Hume 所著《A Treatise of Human Nature》(1739),收入《Selections》(1955 年版)页 104。
⑯见《An Enquiry Concerning Human Understanding》,收入《Selections》,页 116。
⑰见 Hume 所著《A Treatise of Human Nature》,收入《Selections》,页 116。
⑱同上,页 49。
B. 德国的经验主义
⑲见 Beck 所著《Early German Philosophy》,页 136。
⑳了解关于 Crusius 哲学思想的阐释,请参阅 Heinz Heimsoeth 所著《克鲁修的形而上学与批评——十八世纪纯理性批判之前的本体论沿革》(1926)。
㉑见 Crusius 所著《与偶然性真理对立的理性真理构想》,页 8。
㉒见 Randall 所著《Career of Philosophy》,第二集,页 64。
㉓见 Crusius 所著《通向人的认识之确定性与可靠性之路》,页 260。
㉔见 Kant 所著《负值概念引入世界知识的尝试》收入《Frühschriften》,第二集,页 206。
㉕见 Béguelin 所著《Mémoires sur les premiers principe de la Métaphysique》,页 17。
㉖见 Kaestner 所著《高等机械学的原初理由》,第三卷,页 196。
㉗见 Lettres de Maupertuis L. IV. oeuvres,第二卷,页 202。由 Cassirer 在《认识问题》第二集页 427 引用。

㉘见 Lossius 所著《真理之物理原因》,页 58。

㉙见 Meier 所著《理性说》,页 30。

㉚见《夜,啊,我的悲曲之源!》(1752 重印),收入《Deutsche Dichtug im 18. Jahrhundert》,页 234。

㉛见《试论灵魂》(1753/1754),部分章节重印,收入《Dichtung im 18. Jahrhundert》,页 237。

C. 启蒙思想的认识危机

㉜莱比尼兹的《New Essays》对康德的思想是否有直接的影响学者们对此没有一致的意见。我赞同 Randel 的意见;可参阅他的《Career of Philosophy》,第二集,页 117 至 118。

㉝了解莱比尼兹对德国认识论发展的重要性,可参看 Cassirer 所著《Philosophy of the Enlightenment》,页 120~130。

㉞见 Tetens 所著《关于人的本性及其发展的哲学思考》(1777),第一集,页 20~25,收入《Neudrucke seltener Philosophischer Werke》(1913),第四集。

㉟同上,页 320。

㊱参阅 Cassirer 所著《Philosophy of the Enlightenment》,页 124~125。

㊲见 Randall 所著《Career of Philosophy》,第二集,页 76~77。

㊳同上,页 77。

㊴见 Benno Erdmann 所著《康德对批判哲学的反思》(1884),第二集,页 622。

㊵参阅《Letter to Marcus Herz》,1772 年 2 月 21 日,由 Randall 引用并翻译,第二集,页 124。

㊶参阅 Mendelssohn 所著《论证明》,收入《Schriften》,第一集,页 47。

㊷见《内容提要或简明成人教理问答》(Schleswig,1776),部分章节收入《Das Zeitalter der Aufklärung》(1963 年版),页 300。

㊸同上,页 301。

㊹用生长性范式而不是用某位哲学家的见解来解释启蒙思想可使研究者们避开各种各样的困难,尤其是那些因简单化处理而造成的困难。Garhard Funke 试图用莱比尼兹的哲学思想理出启蒙思想的典型特征。他写道:“莱布尼茨并非莱布尼茨追随者,他并非经验论,并非理性主义者,并非批判主义者,他是启蒙思想家。”(见《Einleitung》,收入《Die Aufklärung in ausgewählten Texten dargestellt》,第四十五页。)Funke 把启蒙思想里纷繁复杂的思想流派称为受到莱比尼兹哲学思想影响的结果,这就让 Funke 把这段时间认识危机的本质作了过分简单化而且错误的理解,尽管 Funke 要表述的很多内容与本人随后对启蒙思想要作的概述不无一致之处。从总的方法论上说来,只是根据一个思想家的观点要对一个时代里思想的各种复杂的学说、分歧甚至矛盾进行评述是做不到的。要做出这样的评述惟有依靠“生长性范式”。生长性范式容许有不同的结论,而只是要求探讨问题的方法相一

致。因此，一个时代思想的一致性也就体现在出现的问题相一致，解决问题的方法相一致；而要有一致的解决办法，就得有一套共享的生长性范式作为基础。

㊺参阅 Wundt 所著《德国学院派哲学》，页 265 ~ 341。

㊻把实践作为一个标准，就不仅仅是把它作为真理的检验标准，也是把它作为检验一种宗教是否正确的标准。的确，证实宗教，尤其是基督教正确已经成为启蒙神学的一项任务，其原因就在于宗教对人们的生活发挥着实际的影响。Klaus Scholder 写道："这项使命就是：向一个开始怀疑基督教生存权利的时代证明基督宗教之内涵和必要性。新义说解决这一问题所走的道路在各方面都表明是同一条道路。用简洁的套语说即：能够提供基督宗教之内涵和必要性的证明者并非教义，而只是生活，并非神学反思而只是虔诚实践，并非信仰而是圣洁化。"（见《德国神学启蒙运动的特点》，载于《Evangelischer Glaube im Wandel der Zeit》，页 72。）

㊼参阅 Wundt 所著《德国学院派哲学》，页 314。

㊽发现自我也就是认识到如下事实：自我的心理不依赖于纯粹理性，而是人的感情和欲望。人们转而对自我进行分析，揭示自我的非理性的和感情的部分，这是欧洲启蒙思想的典型特征。概要地了解自我的非理性特征的发现，可参阅 Peter Gay 所著《The Enlightenment: An Interpretation》，第二集：《The Science of Freedom》，页 187 ~ 207。

第四章　莱辛思想方法的危机

A. 莱辛研究的问题

①对莱辛思想研究产生的问题作出最为细致和全面的阐述的当属 Helmut Thielicke。见《启示、理性与存在》（第三版，1957）页 36 ~ 57。

②参阅 Plavius 所著《人道主义之修正——西德反动派莱辛观中的变化》载于《Neue Deutsche Literatur》12（1964），页 98。

③Plavius 对莱辛在神学方面的著述有这样的评价："在莱辛争取启蒙与市民自觉的斗争中有着完全确定的功能，因而其基本内涵并非在神学、宗教史等领域，而是在哲学与政治领域。"（同上，页 96 ~ 97）

④例如，Plavius 引用了莱辛 1777 年 3 月 20 日写给弟弟卡尔的信作为莱辛排斥宗教亲近哲学的主要证据。该信的一部分如下："……因为从根本上看我在我的神学调侃或者蛊惑之言中更加关注的是健康人的理智，而不是神学，所以我宁取旧的正统的（基本上宽容的）神学而非新的（基本上不宽容的）神学，前者在与健康的人的理智进行公开的争论，而后者却宁可贿赂它。"Plavius 的论点是：莱辛先是偏向于正统的神学思想而摒弃新神学思想，因为前者否定理性在宗教中的作用，而后者试图寻找理性来支持宗教，然而后来他又以"纯科学"的理性的名义甩开了正统的宗教思想。Plavius 写道："莱辛走着一条引导科学和理性思考发挥日益强大有力和自主性的影响的道路。（页 103）。如果 Plavius 关于莱辛"真实的"深奥思想的阐释是正确的话，那么人们就可能得出这样的结论：莱辛在每一部公开发表

的著作，包括他在 Erziehung 中表述的观点都是虚假的，即便我们不说莱辛是一个彻头彻尾的伪君子。在自己的著述中，莱辛从来没有公开地把理性与宗教对立起来，认为它们是不可调和的一对事物。所有证据都表明，宗教真理（如上帝、天道、道德）表现出一种"人的健康的理智"能够得出的结论。理解莱辛思想的困难之处就是围绕着理性神学真理与启示真理的关系问题。Plavius 也没有注意到莱辛生活的时代正在经历着一场思想范式的危机，而且就如我将要表明的那样，莱辛之所以亲近正统的宗教教义而蔑视新神学思想，并且以真诚的态度到传统的基督教里去寻找"还不算太差的感觉"，其根源还是在于这场危机。

⑤参阅 Moses Mendelssohn 所著《全集》第五集，页 702；页 698 由 Igrid Strohschneider-Kohrs 在其所著《莱辛批评中确定标准的原则》里面加以引用（1969），页 9。

⑥确定莱辛深奥思想的"真正的"内容这个难题，对那些想要把莱辛的深奥的理性主义和他对基督教可能有的信仰对立起来的人们，可能是一个很大的障碍。Friedrich Loofs 不得不说出下面这段话："所以，要规定一种莱辛的神学是无意义的，因为莱辛公开发表的神学思想中一部分处在一个层面上，而对他的隐秘见解，我们都知之甚少。"[见《莱辛对基督教的态度》载于《Theologische Studien und Kritiken》(1913)，页 63。]尽管 Loofs 不能确定莱辛深奥思想的内容，但他能够确信莱辛的思想是深奥的理性主义思想！而且莱辛还确信莱辛系统地否定了正统的宗教教义也否定了新神学思想（页 52），因而 Loofs 这样写道："所有在神学论战文章中在和《论人类教育》中相矛盾的东西皆属于公开发表的东西。"（页 58）Loofs 赞同这种观点的论证具有循环论证的性质。其一，Loofs 认为，莱辛的深奥思想与他的通俗思想存在于两个不同的、互为排斥的领域里；其二，Loofs 承认，莱辛抨击"超自然主义"的论述只是表面性的；其三，Loofs 因而得出结论，莱辛亲近基督教的论述"仅仅是"通俗的外壳；其四，然而，Loofs 又不能找到莱辛深奥的理性思想的任何"真正的"内容。如果不能确定莱辛深奥思想的内容，那么研究者就无法支持他系统地否定莱辛的所有论述、认为它们不是莱辛的真实观点的做法。Loofs 的这种方法收效不大或者完全没有结果。的确，因为莱辛常常以通俗的方式表达自己的见解，Loofs 也只得不情愿地承认，指责莱辛有时不诚实并非捕风捉影，页 59。

⑦见 Thielicke 所著《启示、理性与存在》，页 41～44。

⑧Thielicke 有这样的论述：我们的问题的最终目的绝不可能是莱辛思想的隐秘内核，而是显露的和隐秘的思考方式不可分解的相互意识在一起的形式，人们无法洞察这种形式，因为其依据在真理形式——"教条"本身，而绝不在宣讲形式中。"（同上，页 45）

⑨在论述莱辛的思想具有尝试的性质时，Oebmüller 有这样的论述："莱辛从主观性和历史发展出发对当时存在于基督教与现代观念之间的尚未解决的矛盾提出可信而负责任的解释的思维模式。思维模式并不要求彻底解决办法……只是适合于特定的历史环境的解决尝试。"（见《Die unbefriedigte Aufklärung》，页 101～102。）

⑩对莱辛的神学思想用通俗的方式表达这种奇特的现象，Thielicke 有这样的一段话评述："从莱辛思想倾向本身去理解。"(见《Offenbarung, Vernunft und Existenz》，页 45)Thielicke 进一步认为，莱辛思想源于他一直是一个探寻者这个事实(页 46)。我认为，Thielicke 没有从理论的和历史的角度充分地说明莱辛何以是这样一个探寻者。他对历史和认识问题太易耽于玄想，表明他自身有着存在主义的倾向，因此他就把莱辛和克尔凯郭尔作了对比。莱辛一直是一个探询者，是因为他是十八世纪认识危机的受害者，所以莱辛思想的根源就是这场危机。

B. 理性主义范式

⑪Peter Heller 正确地指出，莱辛在自己的作品中提到埃里西契松可能表示他对自己生活的那个时代有太多的答案给予并不满意。可参阅《Dialectics and Nihilism: Essay on Lessing, Nietzsche, Mann and Kafta》(1966)，页 59 ~ 68。Heller 的观点得到 Bibliolatrie 里面的一些评述的支持。"在相当长的一段时间里，我被从此一方拉向彼一方：任何一边都不能使我感到完全满意。无论哪一方都有一个坚定不移的意图，即让我"quam utrinque plenius fuerit peroratum(在双方就问题进行较为详细地讨论之前)"不要匆忙作出判断……

"双方的作者们愈是强求不舍，我便愈是感觉到，每个人施加给我的影响都不是他本来以自己的方式必然施加给我的影响……此一人愈是言之凿凿地向我证明基督教，我愈是产生疑虑。彼一方愈是恣意而又稳操胜券似地要将基督教践踏在地，我便愈是感到，我至少要在我内心维护它。"(第八集，页 488 ~ 489)这段引言可以作为一个初步的证据，表明莱辛神学思考活动里存在的一种危机的状态。Otto Mann 清楚地阐述了莱辛思想活动的出发点。他说道：[莱辛的]基本经验不是上帝而是人，不是生活在宗教和理性的美丽光辉中的人，而是有着根本不可消除的问题的生命。"(见《Lessing: Sein und Leistung》，第二版，页 57。)

⑫尽管莱辛的《论人类的教育》得到经常的评述，而且第 93—100 段是一个意义整体(虽然有的地方意义不一致)，第 100 段还是没有受到注意。Martha Waller 是为数很少的引用第 100 段的研究者，她正确地指出：第 93 - 100 段起的作用具有神义论的性质，也就是说，它们起的作用是解决恶与个人最终实现完善之间的关系问题。可参阅《对莱辛〈论人类的教育〉之理性与非理性内容的诠释和表述——莱辛研究述评》(1935)，页 109。Gottfried Fittbogen 将第 100 段的"永恒"解释为连续的"现在"。见《莱辛的宗教》(1923)，页 302 至 305。让人们觉得意外的是，Oelmüller 和 Thielicke 这二位把莱辛阐释为"基督徒"的学者竟然没有提到，更不用说阐述第 100 段(或者说第 93—100 段)。这一点他们是应该做到的，因为第 100 段不太容易和基督教传统教义协调起来。Otto Mann 简单地提到这几个段落，认为它们表明在莱辛看来人在上帝的绝对存在中实现自己的完善。Harold Schultz 简略地阐述了第 94—100 段，认为这些段落表明莱辛怀有一种终末论的信仰，按照这种信仰人类从与上帝处于一种神秘的同一的状态逐渐地向着一个终极目标迈进。见

《试论莱辛的宽容概念》(1969),页105,注释84。就有的学者把第100段阐释为含有赞同无神论观点的论述(尽管莱辛可能不愿意看到自己的论述里有这样一层含义),可参看 Leonard P. Wessell 所著《Lessing's Eschatology and the Death of God》,载于《Lessing Yearbook》第六集(1974),页59~82页。

⑬关于莱辛批评方式里蕴涵的原则,有学者曾做过精辟的分析。见 Ingrid Strohschneider-Kohrs 所著《莱辛批评中确定标准的原则》。

⑭的确,Christian Wolff 将"永恒"定义为必然性:凡属必然者也是永恒的:既无始亦无终。[见《关于上帝之理性思想》(1729),页21。]

⑮例如,Alexander Gottlieb Baumgarten 曾写道:"Necessarium est, cuius oppositum est impossibile, non necessarium est contingens"(见《Metaphysica》,第七版[Halle 著,1779],页28,页101)。在德文译本中"contingens"译为"偶然"。见 Haller 所著《Metaphysik》(1766),页30,页80。

⑯Richard Campbell 认为,莱辛与克尔凯郭尔通过他们自己分析各种历史研究之间的关系以及建构神学理论,为以后直至今天的神学研究定下了调子。见《Lessing's Problem and Kierkegaard's Anwser》载于《Scottish Journal of Theology》,19(1966),页35~54。Campbell 进一步认为,莱辛把合理的神学真理与必然的和永恒的真理相提并论,是"在《圣经》经院学派和独断派之间形成一道鸿沟的根本原因之一。"(页44)也就是说,纯历史的东西和真正的宗教体验以及任何以历史为基础的关于这类体验的"独断性"的阐释没有关系。Campbell 看到了理性主义范式对莱辛神学思想的影响,这是正确的,但是他完全忽略了经验主义范式对莱辛思想的影响,而且也没有注意到莱辛思想出现的危机。结果 Campbell 只是把莱辛的神学思想和十八世纪的理性主义及其关于理性的超乎历史之外的概念等同起来。但是,我将要表明,莱辛正是因为理性范式出现了危机才逐渐把历史既视为获得永恒真理的工具,也视为一个必要的工具。因此,莱辛的问题并不真正是与克尔凯郭尔给出的答案相关的问题。克尔凯郭尔认为,宗教真理是不靠历史而靠纯内心的内省活动刹那间传递给人的。在莱辛看来,问题是真理如何能在历史之中并通过历史传递给人。请参看 Oelmüller 所著《不满足的启蒙运动》,页99。Oelmüller 在对莱辛思想中的历史倾向进行分析的时候,忽略了理性主义对莱辛思想的影响,因而也就忽略了他的思想中的矛盾,更确切地说,没有看到莱辛思想是矛盾的。(见页297,注释54)莱辛关于偶然真理与必然真理的划分充分证明莱辛是接受理性主义范式的。

⑰在莱辛眼里,理性高于上帝,而要高出多少只需把他的论述和路德的论述作个比较就十分清楚了。路德曾写道:因为假如对于上帝意志存在着任何一种准绳和尺度或者一种原因和理由,它就不可能是上帝意志了。并非由于适合于他或者适于有这种要求,他的要求才是正确的;而是相反:由于他自己要求如此,所发生者便必然是合理的。原因和理由是为创造物的意志规定的,而不是为创造者的意

志,除非你舍他而选择另一个创造者"[见《论不自由的意志》(1552),收入《Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers》,由 Kurt Aland 编(1961),第三集,页 280~281。]

⑱Maurice Colleville 将莱辛所著《理性的基督教》称为莱辛开始接受理性主义观点的起点。参阅《L'évolution religieuse der Lessing》载于《Études Germaniques》19(1964),页 15。

⑲Thielicke 想要表明,像 U.B.G.E. 这样的片段著述不能证明莱辛神学思想的"体系核心"就是理性主义的或是"内在论"式的,原因是这段著述正好在阐述理性宗教的内容之时突然中断。这样,按照 Thielicke 的见解,U.B.G.E.的最终的意义就是蕴涵在这个片段论述(直至中断之前)里的不确定的和怀疑的倾向揭示给我们的东西。见《启示、理性和存在》,页 48~49。我尽管同意 Thielicke 认为这个片段论述是以怀疑的倾向结果这个见解,但是我认为莱辛的论述可以用以证明,莱辛运用了理性主义范式。按照我的观点,莱辛所著 U.B.G.E. 和《理性基督教》之所以以片段告终,是因为这些论述同时也展现出经验主义范式对莱辛思想的影响,而经验主义范式又还不能和理性主义范式协调起来。莱辛中断他的论述正是因为他的思想出现了危机。

⑳如果我的见解不失为正确,那么就可以驳倒 Otto Mann 如下的观点:"[莱辛]与启蒙运动相比,更坚持旧的宗教,更坚持神学。(见《Lessing》页 61)

3. 经验主义范式与莱辛思想的危机

㉑Emanuel Hirsch 有这样一段论述:"莱辛的最终意图可以归纳为一个一般公式:基督教以及其他任何宗教之实证的东西,即超越自然的理性的东西都陷于偏见和妄念的概念之下,摆脱这种概念便是人的规定性。"[请参阅《欧洲一般思想活动背景下的现代新教神学史》(1952),第四卷,页 133。]

㉒尽管在细节问题上存在分歧,但对莱辛思想作内在论的阐释则是一些研究者的共同特点。可参阅 Henry E. Allison,所著《Lessing and the Enlightenment: His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought》(1966),页 150~151;Arthur von Arx 所著《莱辛与历史世界》(1944),页 125~139;Martin Haug 所著《莱辛的发展与启示观》(1928),页 79~80;Weilm Pelters 所著《莱辛的的基点:作为其思想内核的历史内涵解析》(1972),页 47~48;Ferdinand Josef Schneider 所著《莱辛与一元论世界观》(1929),页 11~12;Heinrich Scholz 编辑《雅科比与门德尔松之间的泛神论之争主要论文选》(1916),页 19;Benno von Wiese 所著《文学、美学、哲学》(1931),页 155~158。

㉓见 Moses Mendelssohn 所著《哲学、美学和护教学之集》由 Mortiz Brasch 编辑(1968),第二集,页 555。

㉔见《The Treatise of Human Nature》收入《Hume: Selections》(由 Charles W. Hendel, Jr.编辑,1955),页 93。

㉕莱辛对历史真理所作的分析具有两面的性质，关于对蕴涵在他的分析里的这种两面性所作的深入的分析，请参看 Friedrich Traub 所著《莱辛思想中的历史真理与理性真理》载于《Zeitschrift für Theologie und Kirche》杂志，1921(28)，页 193～207。Traub 对莱辛思想中存在的不一致之处所作的分析，对我关于莱辛思想的阐释产生了影响。不过，他没有看到莱辛思想之所以产生这些矛盾，应当归结为莱辛思想危机的本质。Gottfried Fittbogen 没有发现 U.B.G.K.里面有经验主义范式的影响，于是就得出结论：莱辛根本不承认在历史真理和宗教真理之间存在任何联系。可参看《莱辛宗教的基础》收入 Preuβische Jahrbücher，1917(170)，页 332～339。由于对莱辛思想所持的观点是片面的，Fittbogen 几乎一直没有注意到莱辛关于人的人类学思想本质上存在着危机。

㉖Christoph Schrempf 在这一点上也发现了莱辛的论点中存在的矛盾。Schrempf 这样写道：因为[莱辛]将之作为 metábasiseis allo génos(向另一概念领域的跨越)而加以拒绝，他根据他并不否认的神迹改造他的上帝概念，并因此而承认，这些神迹自然必定会改变他关于神性本质的基本理念。(见《哲学家莱辛》，页 157～158。)也可参看 Traub 所著《Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten bei Lessing》页 202。

㉗在十八世纪理性主义者看来，理性包含有充足理由律，而后者用来阐释实在就产生了把秩序视为实在结构之关键性成分的概念。例如，Christian Wolff 用下面的方式把梦幻与实在作了区分："既然梦幻中并不存在这类秩序，而且藉助经验没有理由指出事物何以相互依存并立、可以相互接续地发生变化；所以，人们由此清楚地认识到，真理是通过秩序与梦幻区别开来的。因而真理无非是事物变化中的秩序；梦幻则是事物变化中的无序……谁细心思考一下这种情况，谁便会充分认识到，没有充足理由律便不可能有真理。"(见《理性思想》，页 74、页 76)也可参阅 Johann Christoph Gottsched 所著《全部世界智慧之第一理由》(1973)，第一集，页 119。还可参阅 Cassirer 所著《现代哲学与科学中的认识问题》，第二集，页 521。

D. 经验主义的范式对莱辛人类学的影响

㉘例如，康德在其所著《一个睹灵者的梦与梦幻形而上学的解析》(1776)里面批评了沃尔夫派学者把秩序和没有矛盾的状态视为区别梦幻和实在的标准这样一种观点。根据康德的见解，梦幻也可能与实在一样有序，因而理性主义者建构的系统的、本体的理论只不过是"形而上学家的梦幻而已"。换句话说，数学形而上学并非必然适用于实在。关于对康德的 Träume 所作的分析，可参阅 Cassirer 所著《Erkenntnisproblem》，第二集，页 601。

㉙关于莱辛年轻时认识上出现的危机，可参看 F.J.Schmitz 所著《The Problem of Individualism and the Crisis in the Lives of Lessing and Hamann》(1944)，页 125～148。

㉚关于莱辛年轻时提出的一个基本的宗教问题，Mann 有这样的论述："真正宗教

问题和解决尝试是以人之负面存在为前提的。(见《Lessing》,页 60)"然而,Mann 从这个事实中得出太多的东西,他指出(页 61),在莱辛认为,能够给人指出一条出路,让他们走出困境的不是理性,而只是犹太-基督教传统。能够从 R. 里面得出什么样的结论,学者们还有更为谨慎的分析。可参阅 J. C. Schneider 所著《莱辛在沃尔芬比特残稿发表前对神学的态度》,页 54~58。

㉛见 Lovejoy 所著《The Parallel of Deism and Classicism》收入《Essays in the History of Ideas》(1960),页 80。

㉜同上,页 86。

㉝莱辛在《Erziehung》的结尾提出灵魂转世的假说,而且很明显地用"理性主义的原始主义"范式为这个假说辨护。莱辛写道:"这假设因其最古老,因为人的理智在为经院诡辩术所迷惘和削弱以前没有立即想到它就是可笑的吗?"(见《Erziehung》,Ⅷ,页 614)

㉞见 Lovejoy 所著《The Parallel》,页 80。

㉟见 Leisegang 所著《Lessings Weltanschauung》,页 101~102。

㊱见 Baumgarten 所著《形而上学》,页 164。

㊲同上,页 235。

㊳就莱布尼茨-沃尔夫派哲学思想(主要是 Baumgarten 的思想)对莱辛哲学思想活动产生的影响(尽管主要是在美学方面),可参阅 Victor Anthony Rudowski 所著《Lessing's Aesthetica in NUCE; An Analysis of the May 26, 1769 Letter to Nicolae》(1971),页 23~33。

㊴在《Erziehung》里面莱辛明显地使用了"感性观念"这个词语来指代耶和华,这个概念慢慢地影响犹太人,让他们从波斯人的影响下摆脱出来。可参看Ⅷ,页 601。

㊵莱辛中断写作 C. V. 的原因当然我们只能作一番猜测。J. Schneider 认为,莱辛在他理应解释邪恶(也就是"不完善")的起源和本质的时候停顿下来。这个工作莱辛若坚持"每个存在等级都是完善的"(见《莱辛的态度》页 115~116)这样的观点就不可能完成。Schneider 根据自己的观点来阐释莱辛的思想,因而得出这样的结论,不失为正确,不过他忽略了一个主要的事实。莱辛是按照一个静态的"存在序列"的概念尝试性地建构他的世界的。莱辛假定有一个不能完全意识到自我的存在等级(这个等级由人类占有),因而莱辛就要让人类在认识上和道德上存在的不完善的状态向着形而上的因此也是理性的必然的状态发展。在静态的理性主义框架以内,莱辛遭遇到一个经验性的异常事实(人类的意识有限),这是一个不能解决的问题。莱辛没有完成他的写作,是因为他还没有一套思想方法,既能够让他保持世界是理性的这个观点,又能够接受现实之中的人类是非理性的这样的认识。Thielicke 有力地表明,人类在认识上所处的这么一个不完善的状态就使得启示成为有用于人类的东西。请参阅《启示、理性与存在》,页 51~52。

E. 莱辛认识危机的结构

㊶不过,应当注意不要从理性主义的角度过分地阐释《Nathan der Weise》,也就是说,不能以为这部作品表达的只是理性主义的思想。最近 Ruth K. Angress 已经把这部剧中蕴涵的即便不是非理性的也可算是不那么理性的成分(依照我的说法是经验范式的影响)揭示出来。见《"Dreams that Were More Than Dreams" in Lessing's Nathan》收入《Lessing Yearbook III》(1971),页 108~127。
㊷见 Thielicke 所著《莱辛的理性与生存观——历史上的绝对者》,收入《莱辛与启蒙运动时代》(1968)
㊸参阅 Cassirer 所著《The Philosophy of the Enlightenment》(1951 年译),页 195。
第五章 莱辛尝试的神学综合
A. 莱辛与基督教的关系
①将时间的事物与形上的事物合为一体,或者说只是对"时间"的概念进行阐释和分析,就不止是莱辛面对的一个具体的问题,而是一个一般性的问题,一个将会在十八世纪整个下半叶对人们的思想造成一场革命的问题。在十八世纪,关于时间的理论被人们转化为关于历史的理论、关于宇宙进化的理论、关于自然界发展和地质变化的理论。关于对这一理论上的突破所作的分析,请参看 Stephen Toulmin 与 June Goodfield 所著《The Discovery of Time》(1966),页 125~170。关于十八世纪人们所认为的时间在生物理论中发挥的作用,可见 Arthur O. Lovejoy 所著《The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea》(1960),页 227~241。关于十八世纪最重要的思想范式里出现的把存在置入时间关系中考量的情况,可参看 Lovejoy 所著《The temporalization of the Chain of Being》收于《The Great Chain of Being》,页 242~287。最后,要了解学者们对十八世纪英国神学思想中的"渐进"思想所作的分析,可参看 Ernest Lee Tuveson 所著《Millenium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress》(1964),页 153~206。
②莱辛分析经验-历史的事物与绝对的事物(也就是形而上的事物)之间的关系问题是在理性主义和经验主义范式(也就是说在十八世纪思想的框架之中)里面进行的,因而他的解决认识危机的办法也会在这样的思想范式以内,认识到这一点是重要的。Helmut Thielicke 没有认识到这一点,所以就使用了克尔凯郭尔思想的术语(也就是思想范式)系统地阐释莱辛面临的问题。因此,Thielicke 从莱辛的思想活动中"挖掘"莱辛支持那种不受历史控制而认识上帝的"存在主义的主观意识"的倾向。请参阅《莱辛的理性与生存观历史中之绝对者》收入《Lessing und die Zei der Aufklärung》(1968),页 101~115。这样 Thielicke 在认识莱辛思想本质这个问题上就得出了一个奇怪的结论:"如果我们从这一思考和探讨的方向接近他,在这里注视着我们的岂不完全是另一个莱辛?这是一个超越了启蒙运动的莱辛,一个用自然神论范畴理解对之不再恰当而只可从克尔凯郭尔观点诠释的莱辛。"(页 114)这样一个非历史的分析方法与其说揭示出莱辛的思想本质毋宁说展现了 Thielicke 自己的存在主义神学思想,而且依据我的见解也构成了方法论上的一个

重大错误。研究者的确可以将莱辛的观点与克尔凯郭尔的作一个对比，但是研究者首先必须确定莱辛思考了一些什么东西，这就要求首先分析莱辛思想活动的基本的思想范式。在上面引用的文章中，Thielicke 没有做到这一点。关于莱辛的历史分析和思想范式所做的更为谨慎一些的阐释，可参阅 Mattijs Jolles 所著《Lessing's Conception of History》载于《Modern Philogy》，1946(43)，页 175～191。

③要了解关于这个段落所做的完整而详尽的分析，可参阅 Edward S. Flajole, S.J. 所著《Lessing's Retrieval of Lost Truths》，载于 P.M.L.A. 1959(74)，页 52～66。

④同上，页 57。不论 Flajole 对莱辛神学思想所做的分析多么地透彻，他还是没有注意到莱辛思想活动的危机本质，因而错误地将莱辛的思想宗教与斯宾诺莎的神学思想等同起来。

⑤Ernst Walter Zeeden 正是持这样的观点：关于自己路德宗思想的表白，以及对 Reimarus 的抨击，是莱辛的一个伪装策略，他使用这样的伪装，是为了能够继续攻击传统的启示说，而不受到新闻检查的干扰。可参看《The Legacy of Luther: Martin Luther and the Reformation in the Estimation of the German Lutherans from Luther's Death to the Beginning of the Age of Goethe》(1954 年译)，页 141～150。Zeeden 持有这样的见解也就没有为自己找麻烦，去分析莱辛对 Reimarus 展开的抨击，并会发现自己关于莱辛思想的分析没有力度。

⑥Heinrech Schneider 引用了一份旅行报告中的话。提供这份报告的是一位游历过德国的丹麦人 Andreas Christian Hviid。Hviid 和莱辛于 1777 年 9 月 12 日有过一次交谈。Hviid 这样写道：当[莱辛]得知我攻读神学时，他说，神学家是我的世界最难与之达成一致看法的一类人。他们闭锁于一个永恒的圈子里。我只须读一些内容为批驳(refu tationes)他们的书便可确信这一点。我以对莱马路斯、耶路撒冷和莱斯的赞语作为回答。他没有对此作出反应，而只是问，我除了来德国还到别处吗？请参阅 Schneider 所著《Lessing: Zwölf biographische Studien》(1951)，页 51。

⑦Martin Rade 将莱辛与基督教的关系作了一番归纳，这是正确的，而且他的归纳十分准确。他有这样的论述："我们并非窥知心灵者，我们不知道，莱辛是否基督徒；但肯定的是，莱辛自称是基督徒，也被承认是基督徒。"(见《神学家莱辛》，载于《Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts》，页 16。)

⑧见 Rohrmoster 所著《莱辛与启蒙运动的宗教哲学问题》(1968)

B. 莱辛的调和原则

⑨尽管莱辛在戏剧方面的思想活动很有可能帮助人们理解莱辛关于历史所做的神学阐释，但人们基于这样的考虑对莱辛在戏剧方面的思想活动给予关注的还相当地少。Arthur von Arx 是一个明显的例外，其所著《莱辛与历史世界》(1944)，页 36～38 可以为证。研究者们从莱辛思想方法出现危机(尤其体现在他的神学思考中)的角度分析过莱辛的戏剧思想。这方面的情况请参阅 Leonard P. Wessell 所著

《Geist and Buchstabe as Creative Principles in Lessing's Dramaturgy》源自《Lessing Yearbook V》(1973),页 107~146。

⑩人们没有充分地注意到莱辛戏剧思想中"现在"的作用。关于"现在"的作用,请参阅 Hans Herrmann 所著《莱辛、施勒格尔和黑格尔在对戏剧作品作理论分析时所表现出的临场思想》(1934),页 1~27。

⑪把"最终目的"视为莱辛调和历史的事物与形上的事物这种活动中的关键成分,这个概念由 Georg Eichholz 探讨过。见其所著《莱辛著作中作为神学问题的历史》(1933),页 15~19。

⑫参看《Science and the Modern World》(1960),页 57。Lovejoy 十分重视下面这个事实:十八世纪的学者们将存在序列放置于时间之中加以研究,而之所以会有这样的一个情况,原因之一就是理性主义的"在所有可能的世界中实现最好的世界"(参阅《The Great Chain of Being》,页 224)这样一种学说产生了神义论的问题。莱辛的问题并非是独特的,它反映出启蒙思想的危机。

⑬渐进发展的概念对莱辛说来当然不是一个陌生的概念。在给 Mendelsson 的一封信(1756 年 1 月 21 日)中,莱辛这样写道:我认为,创造者必须使他所创造的一切有变得更加完美的能力,如果要让它们保持被创造时的完美的话。例如一个野蛮人如果没有自我完美能力,连野蛮人的状态也保持不住,而是很快成为一个无异于无理性的野兽的东西;可见,他之获得自我完美能力是为了不致成为更为低贱的东西。(IX,页 63)不过,现在已经没有可能找到证据表明莱辛对完善的概念(尤其是把它作为历史的阐释原则)曾经从哲学的角度作过什么全面的分析。

C. 人类经验—历史生活中的理性

⑭见 Durzak 所著《莱辛思想中的理性与启示》源自《诗与理性——莱辛研究论文四篇》,页 105~139。

⑮同上,页 130,页 133。Durzak 的论证思路实际上与 Arthur von Arx 的相同,得出的结论也大致一样。可参阅《莱辛与历史世界》,页 125。

⑯在第 4 和第 77 段之间存在的矛盾已经给研究者们带来不少的麻烦而且已经致使研究者们在调和这个矛盾的努力中加进了各种各样的辩证的成分。

Henry Allison 认为,第 4 段指的是宗教真理的"逻辑结构",而第 77 段则指的是"理解历史真理必不可少的心理条件"。就像柏拉图对话里那个做奴隶的男童没有柏拉图反复提问就不可能认识到几何真理一样,人类没有启示给予的朦胧的教诲或许就不可能认识到宗教的理性真理。可参阅《Lessing and the Enlightenment: His Philosophy and Its Relation to Eighteenth-Century Thought》(1966),页 158~159。

Martha Waller 认为,第 77 段基本上是莱辛思想的通俗的表达,而没有反映出他的"真实观点",向书里加进这个段落正是莱辛运用的一个计策,以便把他对正统教义关于启示的概念(见第 4 段)所作的抨击遮掩一下。可参阅《莱辛的〈论人

类的教育〉之理性与非理性内涵的诠释与表述》(1935),页 16~37、页 93。

Martin Haug 认为,第 77 段只是莱辛提出的假设中的一个,而这个假设提出来是为了得到日后将其推翻的乐趣。第 77 段基本上说只是莱辛从策略计而成就的东西,也就是说,莱辛是在以对手的话语表达自己的思想,以便让他们同意自己的思考方式。无论如何,在第 77 段里面提到的人们是那些发展缓慢的民族,它们需要那些理智更加发达、发展水平更高的民族(在第四段中曾经提到)给予帮助。见《莱辛的发现与启示观》(1928),页 61~64。

Henry Chadwick 同意这样一种看法,在两个段落之间存在矛盾,不过他没有从这个事实中得出什么结论,也没有解释为什么会有这样的矛盾。在他看来,第 4 段完全使得超验存在的启示(蕴涵在第 77 段里)成为没有意义的东西。请参看《Lessing's Theological Writings》(1967)的导言,页 39。

Helmut Thielicke 所作的分析要细致和深入得多。他发现第 4 段涉及的是领悟理性真理的纯理性力量,而在第 77 段里又在谈论"经验的理性"(empirische ratio)、一种因为一直不能理解人的历史存在而等同于非理性的东西。Thielicke 认为,在莱辛看来,不存在这么一种叫作"依靠自己的理性"(eine sich überlassene Vernuft)这样的东西,至少在历史的开端是如此,因而,启示就被视为一种上帝通过教育而施展的超验行为,而且启示要完成的任务是让人的经验的理智发展到"超验的理智水平"。可参阅《启示、理性与存在——莱辛宗教哲学研究》(第三版,1957),页 128~139。

尽管我在"超验的"启示所发挥的作用这个问题上和 Thielicke 的观点不无相似之处,但我认为没有理由使用"超验的"(transcendental)和"经验的"(empirical)两个词来分别对莱辛在第 4 和第 77 段里面使用的"理性"(Vernunft)进行限定,进而调和这两个段落的观点。重要的不是淡化矛盾而是要解释清楚为什么会有这样的矛盾产生。只要研究者不承认莱辛思想里面存在矛盾,那么他们就会创造出各种新的、巧妙的办法来协调那不可能协调的东西。

⑰认为由上帝(也就是一个不同于人的内在理性思考力本源的本源)施展超验活动会使得人类在道德上渐进地完善自己,这样的认识并不是莱辛思想中存在的惟一的怪诞之处。例如,神学家 J. D. Salzmann、这位狂飙运动时期让歌德引为知己的学者似乎也持这样的观点。他写道:"由于人的真正的、更高的幸福感奠基于正确的概念、真正的和符合实际的感觉之上,而这些概念和感觉只可能是无数积累的知识和经验的结果,所以人必须有超越其自身能力的资质,后者在人类的青年时代必定将人引上正确的道德认识之路。因为他还不可能清楚地分辨关系、原因和后果,故所有这些概念必然具有感性观念的外在形态:原因和关系不得不称为规定和法则;每一独立行动之好的或坏的结果必须以"童稚人"(Kindmensch)概念被称为奖与惩。有关奖惩的第一批规定,他自己无力作出,让他从哪里知道这类东西呢?——必须有一种更高的推动力量启动和指导。所以,立法之开端必然从

外在而又在人类不参与的情况下流传给人类，即它必须是简洁的、感性的、与人的童稚般的概念相当的；否则，它便不会为人所理解，从而失去其作用……（参见《Kurze Abhandlungen über einige wichtige Gegenstande aus der Religions-und Sittenlehre》法兰克福，页 776；斯图加特，1966 重印，页 141～142。）Fr. Wilh. Jerusalem 的理论也将启示作为教育人类的一个必要的工具。关于这一点请参看 Karl Aner 所著《莱辛时代的神学》（1929），页 182～186。Karl Aner 当然认为莱辛在他思想趋于成熟的最后几年放弃了启示与理性之间存在联系的观念。

⑱那些认为莱辛把人类的发展看作是纯粹的人的内在理性自然而然发展的结果的学者们，必定而且确实表明"启示"和"教育"只是莱辛"通俗思想"的标志，因此就必定会忽略"通俗思想"的结构，认为它没有反映莱辛的"真实"立场，或者将它转化为内在论的、渐进发展的概念。举例说，Gottfried Fittbogen 认为莱辛不断地运用"化装"技巧，让人的理性内在发展论以及自然发展论的观点套上传统的基督教术语的外衣，目的是吸引正统的基督教养成一种不同的思维模式。参看《莱辛的宗教》（1923），页 183～185。

Martha Waller 甚至走得更远，他认为"教育"不必看得太认真，可以把它看作是人类理智内在的和自我的发展的简略的和"通俗的"表现词语。可参看莱辛所著《论人类的教育》（1935），页 23。还可参看 Aner 所著《莱辛时代的神学》，页 356。既然还有"教育"这个概念，那么它就等同于存在并活跃在这个世界和人类历史的单元的上帝想要达到的目的（这有几分接近黑格尔的观点）。可参看 Allison 所著《Lessing and the Enlightenment》（1966），页 150～151。总之，这一类研究者将莱辛的"通俗的"和"深奥的"思想看作是莱辛思想的两个相互排斥的部分，而且认为莱辛的"真实的"思想是纯粹的内在论思想，因而他们就发明了一种简单的方法来忽略莱辛实际表达出来的论点里面蕴涵的逻辑，而且把莱辛的"通俗的"思想外壳转变为他没有使用过的哲学术语，而且又因此得出结论：莱辛并没有说出他的真实思想，或者说出的并不是他的真实思想。我在最后一章指出，由于莱辛几乎是特地用通俗的方式写作，所以我们几乎没有可能确定他的"深奥的"思想的内核。我认为，Thielicke 已经说得很明白：莱辛的两种思想方法不能彼此对立起来，而应当结合为一个整体里面两个互为联系的部分。参看《启示、理性与存在》，页 27～57。若要进一步了解学者们为莱辛关于启示的积极的评价所作的辩护；可参看 Rudolf Hermann 所著《论莱辛提出的宗教哲学和神学问题》载于《系统神学杂志》1953（22），页 127～148。在我看来，如果要理解莱辛神学思想的本质和问题，那么我们就应对莱辛"通俗的"思想的各种论点加以分析，而不应该忽略它们。

⑲Haug 认为，莱辛的"唯心主义目的论发展思想"拯救了所有"启示宗教"（见《Entwicklung und Offenbarung》，页 80）。但莱辛在 Erziehung 里而没有提到伊斯兰教（这可是一门主要的宗教），更不用说大量其它的次要宗教。相反地，莱辛明显地让犹太教（后来的基督教）对立于所有其它的宗教，挑选前者作为上帝实施教育的

工具。莱辛这样写道:"既然[上帝]不可能也不愿启示于任何一个个别的人,于是他便选择一个民族进行特殊的教育……"(第8集,页592)而且"尽管其它的民族在理性之光的沐浴下得到发展,上帝则带领他挑选的民族走过了儿童教育的各个阶段"(第8集,页595)。当然,如果认为莱辛的"通俗的"语言只是一件外装,我们就不难得出这样的认识:莱辛拯救了所有启示宗教(或者没有拯救任何宗教,如果人们认为莱辛的深奥的神学思想里没有这样的要求的话)。

⑳同上,页89。Haug认为,上帝对人类实施教育实际上是人类更加发达的一部分对不太发达的那一部分进行教育。不过这个观点和莱辛在《Erziehung》第22段里面表述的明确的尽管是"通俗的"观点有矛盾。"粗野的、未开化的民族"(第7集,页592)如何能够凭借自己的自然的力量超过智力上更有天赋的民族呢?这个谜Haug没有提到,更不用说解答它。另外,莱辛明确地表示过,存在这些发达的民族并不说明"教育"没有益处,是多余的,(第8集,页595)这无疑表明"教育"超越了人的内在的、自然展现的理智。

㉑见《启示、理性与存在》,页91~92。

㉒这里引述的以一元论观点解释人的思想,或者把人的思想至少视为一种内在的活动的资料在观点上多少有相同之处。

㉓参看《Lessing and the Enlightenmetn》,页151。也可参看Ferdinand Josef Schneider所著《莱辛与一元论世界观》(1929),页13。

㉔依我看,S. J. Flajole错误地认为莱辛表达自己的观点使用的是他的邻居、也就是当时的新派神学家和惟一神派神学家们的语言。参看《Lessing's Attitude in the Lavater-Mendelssohn》载于P. M. L. A.,1958(73),页212。不过,从这封信的上下文可以明显地看出,莱辛提到的邻居是路德教派。Hermann与我的见解相同。参看《论莱辛提出的宗教哲学和神学问题》,页13。

㉕要了解学者对莱辛试对基督教的学说,如原罪说作理性化的处理而且给予支持(见Erziehung页72~76)这个情况所做的绝好的介绍,可参看Thielicke所著《启示、理性与存在》,页120~123。

㉖请参看Willie Oelmüllerr所著《不满足的启蒙运动——关于莱辛、康德与黑格尔现代理论的论文集》(1969)页82~83,里面有相同的阐释。

㉗在一篇十分有趣的文章里,Stuart Atkins认为莱辛让纳旦回避了撒拉丁提出的有关纳旦宗教信仰的"根据"的问题。这在Atkins看来,表明莱辛实际上在Kant的第一《Kritik》发表前夕,已经对纳旦在表述自己的信仰时依据的理性主义的和人本主义的自然神论的正确性产生了怀疑。请参看《Germanic Review》1951(26),页259~267,特别是页266。莱辛所著《智者纳旦》里面的《The Parable of the Rings》,Atkins事实上已在无意间触及到莱辛神学思想的危机本质。

㉘Michael J. Böhler写过一篇很有见地的文章,他表明了莱辛是如何回答撒拉了关于纳旦信仰的根据的问题的。在撒拉丁的理解里,信仰的源头即是根据(他实

际上是在为信仰寻找一个客观的根据),而纳旦的回答则告诉原因即是根据,也就是说宗教信仰应该把完善教徒的道德意识作为自己的最后动因。Böhler 认为,这就表明莱辛正在从分析性的理性概念转向综合性的理性概念。请参看《莱辛的〈智者纳旦〉——关于理由的戏剧》载于《Lessing Yearbook III》(1971),页 128~150。Thielicke 也认为,在莱辛眼里神戒指的寓言里蕴涵的历史宗教是上帝交给的一项任务而不是一项馈赠。可参看《启示、理性与存在》,页 126~127。

㉙Oelmüller 就最终目的这个问题对莱辛的这两部作品作了同样的区分而显然没有看到它们之间的矛盾。可参看《不满足的启蒙运动》,页 79。

㉚见《The Spirit Of Medieval Philosophy》(1940),页 61。

㉛Peter Heller 将注意力集中在莱辛思想永无停止的运动这个特征之上,而且他把莱辛誉为永远活跃的"辩证思想家"。Heller 写道:"辩证思想家是'赤裸的人、是体操运动员。他们一无所有。或者说他们拥有的是要散发出去的东西。他们知道因为他们的主要任务以及人的生存的规律是超验的运动,他们没有拥有真理。他们知道他们是无知的,他们全身赤裸是他们惟一有的优势。他们知道他们什么也不知道……如果说他们是一场运动、一场影响深远的运动的倡导人,那么他们惟一具备的与众不同的品质是他们能够意识到这场运动要到来,是他们能够在自己的意识活动里和精神生活中,或者说得再好一些,他们能够用自己整个的生命来肯定这样的运动。他们不仅仅是一个普遍性规律能够作用于其上的事物,而且他们身在这种规律主导的运动之中,肯定这种运动。他们肯定运动的规律。参看《Dialectics and Nihilism: Essays on Lessing, Nietzsche, mann and Kafka》(1966),页 50。涉及莱辛的内在论的末世学方面的研究,可参看 Hans Urs Von Balthasar 所著《普罗米修斯——德国唯心主义史论文集》(1947),页 45~52。

㉜Karl Schmid 提到刚刚引述的莱辛写的一个片段还有另一个片段,这个片段这样写道:"如果上帝右手握有全部真理,左手握着追求真理之惟一的躁动和本能冲动——虽然带有时时和永远使我陷入迷误的附加成分——并对我说:由你选吧!我会谦卑地扑倒在他的左手里说:父,给我!纯粹的真理只属于你自己!(见 D.,第八集,页 27)"Schmid 写道:既然上帝的手必须紧紧地、永远地握住真理,还有什么比绝对的"追求"更是显而易见的要求呢?见《Lessings Religiösität》载于《Zeitspuren: Aufsätze und Reden》(1967),页 153。尽管 Schmid 强调莱辛思想里的主观的、个人的和动态的成分是正确的,不过他认为"莱辛还没有在神学中'找到位子',他只不过有虔诚之心罢了(页 141)"则是不正确的。诚然,莱辛没有制定出一个系统的、完整的神学体系,不过他在神学思考中终生孜孜以求的一个目标就是能够建立起一种神学,能够正确地阐发、解释和支持他的"信仰"。由于他的思想危机的性质,他不能够达到这一目标。

㉝见《莱辛的批评中所确定的标准的原则》(1969),页 29。

㉞关于莱辛在戏剧创作虽运用"精神"与"外壳"的原理,请参阅注释 9。

㉟见《Lessing and Religion》,载于《Germanic Review》,1968(43),页 251。

D. 余论:莱辛的上帝观

㊱见《Philosophia prima sive Ontologia》,页 137~138。

㊲见《Philosophers Speak of God》(1963),页 1~2。

㊳"万有在神论"一词这里用在 Hawthorne 和 Reese 界定的意义上。见上,页 1~25。

㊴莱辛与雅克比(Jacobi)的对话自后者将对话的内容公开发表以后就成为引起学者们争论不休的东西。对学者们在这个方面所写下的著作和研究文章作一个完整的评价和分析又得要写下一本专著。我只需表明,我同意 Alexander Altmann 的见解(他的文章恐怕是目前对这个问题进行的最新和最完整的研究),他认为莱辛对雅克比陈述的观点应当作一元论的理解,这在把它们放在其它的作品之中加以考量时尤其如此。参看《Lessing und Jacobi:关于斯宾诺莎主义的谈话》载于《Lessing Yearbook III》(1971),页 25~71。关于相反的观点,可参看 Schultze 所著《莱辛的宽容概念之神学解析》(1969),页 107~110,以及 Thielicke 所著《启示、理性与存在》,页 93~114。尽管我同意以上二位所说的莱辛关于上帝的神学思考活动从严格的意义上说不能归为斯宾诺莎学派,但这并不等于说他的思考活动不是万有在神论的。

㊵见《Being and Some Philosophers》,第二版,页 109~110。

㊶见《Letter, August 1641》,由 Gilson 引用,同上,页 110。

㊷见《德国唯心主义史》(1909),第一集,页 105~106。

㊸见《启示、理性、存在》,页 48~49。

㊹在与莱辛对话的结束语中,雅克比就《Erziehung》的第 73 段写道:我想知道是否会有人对这段话不按照斯宾诺莎主义的理念,而是以其他方式加以说明。(第六集,页 633)。我认为,莱辛的三位一体论正是在这里最接近传统的基督教教理。Hans Leisegand 认为,莱辛在第 73 段里面表明的三位一体论非常接近 Melanchton 这样的"正统的"思想家的见解。见《莱辛的世界观》(1931)页 81。

第六章 总结与结论

①Hermann Kesten 认为,莱辛对向人类进行道德教育报定的信念贯穿于他终生从事的各种各样的活动之中。见《莱辛——一位德国道德学家》载于 H. Kesten 编:《莱辛全集》(Koln/Berlin:Kiepenheuer & Witsch, n. d.),第二集,页 873~891。

参考文献

A. PRIMARY SOURCES

Die Aufklärung in ausgewählten Texten dargestellt. Ed. Gerhard Funke. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1963.
Die Aufklärung im deutschen Schriftum. Ed. Ulrich Haacke. Bielefeld/Leipzig: Velhagen & Klasing, 1931.
Bahrdt, Karl Friedrich. *Ueber Preßfreyheit und deren Gränzen.* Züllichan: 1787.
Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysica.* 7th ed. Halle: 1779 (reprinted Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1963).
— *Metaphysik.* Halle: 1776.
Béguelin. *Mémoires sur les premiers principes de la Metáphysique.* Berliner Akademie, 1755.
Bibliothek der deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts. Ed. Martin von Geismar. 2 vols. Leipzig: Otto Wigand, 1847.
Crusius, Christian, August. *Der Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis.* Leipzig: 1747.
— *Entwurf der Notwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern sie den zufälligen entgegengesetzt werden.* 3rd ed., Leipzig: 1766 (Originally 1745).
Descartes, René. 'Rules for the Direction of Mind' (1628), in *The Philosophical Works.* Trans. S. Haldane and G. R. T. Ross. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
Deutsche Dichtung im 18. Jahrhundert. Ed. Adalbert Elschenbroich. München: Carl Hanser Verlag, 1960.
The Formula of Concord. Thorough Declaration II: Of Free Will, in *Triglot Concordia: The Symbolic Books of the Ev. Lutheran Church.* St. Louis: Concordia, 1921.
Gottsched, Johann Christoph. *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darin alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden. Erster, Theoretischer Theil; Anderer, Practischer Theil.* 2 vols., Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopfen, 1733—1744.
Hume, David. *Hume Selections.* Ed. Charles W. Hendel, Jr. New York: C. Scribner's Sons, 1955.
Jung-Stilling, Johann Heinrich. *Jung-Stillings Lebensgeschichte.* Ed. Karl Otto Conrady. Leck/Schleswig: Rowohlt, 1969.

Kant, Immanuel. *Frühschriften.* Ed. Georg Klaus. 2 vols. Berlin: Akademie-Verlag, 1961.

Kaestner, A. G. *Anfangsgründe der höheren Mechanik.* Göttingen: 1766.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters.* Ed. Leroy E. Loemker. 2 vols., Chicago: 1956.

– 'On Wisdom', in *Leibniz Selections.* Ed. Philip P. Wiener. New York: C. Scribner's Sons, 1951.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Gesammelte Werke.* Ed. Paul Rilla. 10 vols. Berlin: Aufbau Verlag, 1954–1958.

All references will be made in the text according to volume and page number.

Lossius, Johann Christian. *Physische Ursachen der Wahrheit.* Gotha: 1755.

Luther, Martin. *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers.* Ed. Kurt Aland. Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1961, Band III.

Meier, Georg Friedrich. *Vernunftlehre.* Halle: 1752.

Mendelssohn, Moses. *Gesammelte Schriften.* Ed. C. B. Mendelssohn. Leipzig, 1844.

– 'Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes' (1785), in *Schriften zur Philosophie, Aestetik und Apologetik.* Ed. Mortiz Brasch. Leipzig: 1880 (photographically reprinted Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968), Band I.

– 'Über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften' (1763), in *Ibid.* Vol. 1.

Nicolai, Friedrich. *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Nothanker* (1775). Ed. Fritz Brüggemann. Leipzig: Reclam Verlag, 1938.

Reimarus, Hermann Samuel. *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntniß der Wahrheit aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und der Widerspruches hergeleitet.* 5th ed. Hamburg/Kiel: Carl Ernst Bohn, 1781.

– *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.* 5th ed. Hamburg/Kiel. Carl Ernst Bohn, 1781.

Salat, J. *Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren.* München: Joseph Lundauer, 1804.

Salzmann, J. D. *Kurze Abhandlungen über einige wichtige Gegenstände aus der Religions- und Sittenlehre.* Frankfurt/M.: 1776 (reprinted Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1966).

Spinoza, Baruch. *Works of Spinoza.* Trans. R. H. M. Elwes. 2 vols. New York: Dover Publications, Inc., 1951.

Tetens, Johann Nicolas. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung.* Leipzig: M. G. Weidmanns Erben & Reich, 1777. (reprinted in *Neudrucke seltener philosophischer Werke*, Ed. Kantgesellschaft. Berlin: Reuther & Reichard Verlag, 1913. Band IV).

Wolff, Christian. *Philosophia prima sive Ontologia: Methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur.* Frankfurt/Leipzig: 1736 (reprinted Hildesheim: George Olms Verlag, 1962).

– *Preliminary Discourse on Philosophy in General* [1728]. Trans. Richard J. Blackwell. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

– *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, und*

allen Dingen überhaupt den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilt. Frankfort/Leipzig: 1729.

Das Zeitalter der Aufklärung. Ed. Wolfgang Philipp. Bremen: Carl Schönemann Verlag, 1963.

B. GENERAL SECONDARY SOURCES

Baeumler, Alfred. *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Beck, Lewis White. *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors.* Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Bissinger, Anton. *Die Struktur der Gotteserkenntnis: Studien zur Philosophie Christian Wolffs.* Bonn: Bouvier & Co., 1970.

Blackwell, Richard J. 'Christian Wolff's Doctrine of the Soul', *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), 339–354.

– 'The Structure of Wolffian Philosophy', *The Modern Schoolman*, 37 (1961), 203–218.

Brooks, Richard A. *Voltaire and Leibniz.* Geneva, Droz, 1964.

Burtt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science.* Garden City: Doubleday, 1955.

Caird, Edward. *Essays on Literature and Philosophy.* 2 vols. New York: Macmillan & Co., 1892.

Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1922. Band II.

– *The Philosophy of the Enlightenement.* Trans. Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove. Boston: Beacon Press, 1951.

Cohn, Felix. 'What is a Question?', *The Mind*, 39 (1929), 350–364.

Collins, James. *God in Modern Philosophy.* Chicago: Henry Regnery Co., 1959.

Coplestone, S. J., Frederick *A History of Modern Philosophy.* Garden City: Image Books.

Vol. 4. *Modern Philosophy. Decartes to Leibniz* (1963).

Vol. 6: *Modern Philosophy,* Part One: *The French Enlightenment to Kant* (1964).

Coreth, Emerich. *Einführung in die Philosophie der Neuzeit.* Band I: *Rationalismus, Empirismus, Aufklärung.* Freiburg, Verlag Rombach, 1972.

Ebert Werner. *Die Morphologie des Luthertums.* 2 vols. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958.

Fischer, Kuno. *Geschichte.* Band II: *Leibniz und seine Schule.* 2nd ed. Heidelberg: Friedrich Bassermann, 1867.

Funke Gerhard. 'Einleitung', in: *Die Aufklärung in ausgewählten Texten dargestellt.* Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1963. Pp. 1–92.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation.* Vol. II: *The Science of Freedom.* New York. Alfred A. Knopf, 1969.

Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers.* 2nd ed. Toronto: Europe Printing, 1952.

– *The Spirit of Medieval Philosophy.* New York: C. Scribner's Sons, 1940.

– *The Unity of Philosophical Experience.* New York: C. Scribner's Sons, 1937.

Hawthorne, Charles, and William L. Reese. 'Introduction', in *Philosophers Speak of God*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1963. Pp. 1–25.

Hazard, Paul. *European Thought in the Eighteenth Century*. Trans. J. Lewis May. Middlesex: Penguin Books, 1954. (Originally published in 1946.)

Heidegger, Martin. *What is a Thing?* Trans. W. B. Barton, Jr., and Vera Deutsch. Chicago: Henry Regnery Co., 1967.

Heimsoeth, Heinz. *Metaphysik der Neuzeit*. München: R. Oldenbourg, 1967.

— *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius: Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1926.

Heiss, Robert. *Der Gang des Geistes: Eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens*. Bern/München: Francke Verlag, 1959.

Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York: Harper & Row, 1966.

Hirsch, Emanuel. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1952, Band IV.

Hulme, T. E. 'Humanism and the Religious Attitude', in *Speculations*. Ed. Herbert Read. New York: Harcourt, Brace & Co., n.d. Pp. 64–71. (First published in 1924.)

Katzenbach, Friedrich Wilhelm. *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1965.

Kremer, Joseph. *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*. Berlin: 1909.

Kronenberg, M. *Geschichte des Deutschen Idealismus*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1909. Band I.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Langer, Susan. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. New York: Mentor Books, 1961.

Lemp, Otto. *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhundert bis auf Kant und Schiller*. Leipzig: 1910.

Lovejoy, Arthur O. *Essays in the History of Ideas*. New York: G. P. Putnam's, Sons, 1960, p. 80.

— *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York: Harper & Row, 1960.

Lüthje, Hans. 'Christian Wolff's Philosophiebegriff', *Kant Studien*, 30 (1925), 39–66.

Luijpen, W. A. M. *Existential Phenomenology*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965.

Martens, Wolfgang. *Die Botschaft der Tugend: Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1971.

Pepper, Stephen C. *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1961.

Pferderer, Otto. *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*. 3rd ed. Berlin: Georg Riemer, 1893.

Philipp, Wolfgang. 'Einleitung', in: *Das Zeitalter der Aufklärung.* Ed. W. Philipp. Bremen: Carl Schönemann, 1963. Pp. XIII—CIV.

Prosch, Harry. *The Genesis of Twentieth-Century Philosophy: The Evolution of Thought from Copernicus to the Present.* Garden City: Anchor Books, 1966.

Randall, Jr. John Herman. *The Career of Philosophy.* 2 vols. New York/London: Columbia University Press, 1970.

Reichmann, Eberhard. *Die Herrschaft den Zahl: Quantitatives Denken in der deutschen Aufklärung.* Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1968.

Röd, Wolfgang. *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems.* München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1964.

Sentilliana, Giorgio de, and Edgar Zilsel. *The Development of Rationalism and Empiricism.* Chicago/London: University of Chicago Press, 1970.

Scholder, Klaus. 'Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland', in: *Evangelischer Glaube im Wandel der Zeit.* Ed. Theodor Braun. Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag, 1967, Pp. 68—100.

Scholz, Heinrich, D. 'Einleitung', in: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn.* Berlin: Reuther & Reinhard Verlag.

Smith, Norman Kemp. *New Studies in the Philosophy of Descartes.* London/New York: Russell & Russell, 1952.

Sorokin, Pitirim A. *Social and Cultural Dynamics. Vol. I: Fluctuations of Forms of Art.* New York: The Bedminster Press, 1962.

Straubinger, Heinrich. *Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz.* Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagsbuchhandlung, 1919.

Thielicke, Helmut. *Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik.* Band I: *Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968.

Tonelli, Giorgio. 'Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die "Deutlichkeit" ', *Archiv für Philosophie,* 9 (1959), 37—66.

Toulmin, Stephen and June Goodfield. *The Discovery of Time.* New York: Harper & Row, 1966.

Tuveson, Ernest Lee. *Millenium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress.* New York: Harper & Row, 1944.

Unger, Rudolf. *Hamann und die Aufklärung.* 2nd ed., Halle/Saale: Max Niemeyer Verlag, 1925.

Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World.* New York: Mentor Books, 1960.

Wilhelmsen, Frederick D. *Man's Knowledge of Reality: An Introduction to Thomistic Epistemology.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1958.

Willey, Basil. *The Eighteenth-Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period.* Boston: Beacon Press, 1961.

Wolff, Hans. *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung.* Bern: A. Francke Verlag, 1949.

Wundt, Max. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung.* 1945 (reprinted Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1964).

Zeeden, Ernst Walter. *The Legacy of Luther: Martin Luther and the Reformation in the Estimation of the German Lutherans from Luther's Death to the Beginning of the Age of Goethe.* Trans. Ruth Mary Bethell. Westminister: Newman Press, 1954.

Zeller, Eduard. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz.* München: R. Oldenbourg, 1873.

C. SECONDARY SOURCES ON LESSING

Allison, Henry. *Lessing and the Enlightenment: His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.

Altmann, Alexander. 'Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus', *Lessing Yearbook III* (1971), Pp. 25–71.

Aner, Karl. *Die Theologie der Lessingzeit.* Halle/Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929.

Angress, Ruth K. ' "Dreams that were more than dreams" in Lessing's *Nathan*', *Lessings Yearbook III* (1971), pp. 108–127.

Arx, Arthur von. *Lessing und die geschichtliche Welt.* Frauenfeld/Leipzig: Hubert & Co., 1944.

Atkins, Stuart. 'The Parable of the Rings in Lessing's *Nathan der Weise*', *Germanic Review*, 26 (1951), 259–267.

Balthasar, Hans Urs von. *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus.* Heidelberg: F. H. Kerle Verlag, 1947. Pp. 45–52.

Barth, Karl. 'Lessing', in: *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl.* Trans. H. H. Hartwell. New York: Harper & Row, 1959. Pp. 118–149. (Originally: Lectures, given in 1932–1933.)

Baumgarten, S. J. Alexander. *Lessing's religiöser Entwicklungsgang.* Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagsbuchhandlung, 1879.

Berger, Arnold E. *Lessings geistesgeschichtliche Stellung.* Darmstadt/Leipzig: Hofmann & Co., 1929.

Böhler, Michael J. 'Lessings *Nathan der Weise* als Spiel vom Grunde', *Lessing Yearbook III* (1971), 128–150.

Brown, F. Andrew. *Gotthold Ephraim Lessing.* New York: Twayne Publishers, Inc., 1971.

Brüggemann, Fritz. 'Lessings Bürgerdramen und der Subjektivismus als Problem', *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (1936), 69–110.

Campbell, Richard. 'Lessing's Problem and Kierkegaarde's Answer', *Scottish Journal of Theology*, 19 (1966), 35–54.

Chadwick, Henry. 'Introduction' in: *Lessing's Theological Writings.* Stanford: Stanford University Press, 1957. Pp. 9–49.

Colleville, Maurice. 'L'évolution religieuse de Lessing', *Études Germaniques* 19 (1964), 9–22.

Durzak, Manfred. 'Vernunft und Offenbarung im Denken Lessings' in: *Poesie und Ratio: Vier Lessing Studien.* Bad Homburg: Athenäum Verlag, 1970. Pp. 105–139.

Eichholz, Georg. *Die Geschichte als theologisches Problem bei Lessing.* Bonn: n. publ., 1933.

Fittbogen, Gottfried. 'Die Grundlagen von Lessings Religion', *Preußische Jahrbücher*, 170 (1917), 329–344.

Fittbogen, Gottfried. *Die Religion Lessings*. Leipzig: Mayer & Müller, 1923.

Flajole, S. J., Edward S. 'Lessings Attitude in the Lavater – Mendelssohn Controversy', *P.M.L.A.*, 73 (1958), 201–213.

– 'Lessing's Retrieval of Lost Truths', *P.M.L.A.*, 74 (1959), 52–66.

Guthke, Karl S. *Der Stand der Lessing Forschung: Ein Bericht über die Literatur von 1932–1967*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1965.

Haug, Martin. *Entwicklung und Offenbarung bei Lessing*. Gütersloh: Bertelsmann Verlag, 1928.

Heller, Peter. *Dialectics and Nihilism: Essays on Lessing, Nietzsche, Mann, and Kafka*. Amherst: University of Massachusettes Press, 1966. Pp. 3–68.

Hermann, Hans. *Der Gegenwärtigkeitsgedanke in der theoretischen Behandlung des dramatischen Kunstwerkes bei Lessing, A. W. Schlegel, und Hegel*. Breslau: Verlag Priebatsch's Buchhandlung, 1934. Pp. 1–27.

Hermann, Rudolf. 'Zu Lessings religionsphilosophischer und theologischer Problematik', *Zeitschrift für systematische Theologie*, 22 (1953), 127–148.

Jolles, Mattijs. 'Lessing's Conception of History', *Modern Philology*, 43 (1946), 175–191.

Kesten, Hermann. 'Lessing, ein deutscher Moralist', in *Gottfried Ephraim Lessing: Werke*. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, n.d., Band II, pp. 873–891.

Koch, Franz. 'Lessing und der Irrationalismus,' *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 6 (1928), 114–143.

Kretzschmar, Ernst. *Lessing und die Aufklärung*. Leipzig: Bernhard Richter's Buchhandlung, 1905.

Leisegang, Hans. *Lessings Weltanschauung*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1931.

Lessing Yearbook. Ed. Jerry Glenn, American Lessing Society, University of Cincinnati, Cincinnati, Ohio. München: Max Hueber Verlag, 1969–1974.

Loofs, Friedrich. 'Lessings Stellung zum Christentum', *Theologische Studien und Kritiken* (1913), 31–64.

Mann, Otto. *Lessing: Sein und Leistung*. Hamburg: Marion von Schröder Verlag, 1948; 2nd ed. Berlin: Walther de Gruyter & Co., 1961.

Moor, Leonard de. 'The Problem of Revelation in Eighteenth-Century Germany: With Particular Reference to Lessing', *Evangelical Quarterly*, 39 (1967), 66–74, 139–151, 205–215.

Oelmüller, Willi. *Die unbefriedigte Aufklärung: Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1969.

Pelters, Wilm. *Lessings Standort: Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens*. Heidelberg: Lothar Stiehm Verlag, 1972.

Plavius, Heinz. 'Revision des Humanismus: Die Wandlungen im Lessing-Bild der westdeutschen Reaktion', *Neue Deutsche Literatur*, 12 (1964), 98.

Pons, Georges. *Gotthold Ephraim Lessing et le Christianisme*. Paris: Marcel Didier, 1964.

Rade, Martin. 'Lessing als Theolog', *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts (Frankfurt/M)*, (1906), 3–19.

Ritzel, Wolfgang. *Gotthold Ephraim Lessings.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1966.

Ritzel, Wolfgang. 'Lessings Denkformen', *Kant Studien,* 57 (1966), 155—166.

Rohrmoser, Günther. 'Lessing und die religionsphilosophische Fragestellung der Aufklärung', in: *Lessing und die Zeit der Aufklärung.* Göttingen: Die Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften/Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

Rudowski, Victor Anthony. *Lessing's Aesthetica in N.U.C.E.: An Analysis of the May 26, 1769 Letter to Nicolae.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1971.

Schmid, Karl. 'Lessings Religiosität', in: *Zeitspuren: Aufsatze und Reden.* Zürich/Stuttgart: Artemis Verlag, 1967. Pp. 132—154.

Schmitz, Friedrich Joseph. *Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus.* Berkeley: University of California Press (Series 'Modern Philology', Nr. 23), 1941.

-- *The Problem of Individualism and the Crisis in the Lives of Lessing and Hamann.* Berkeley, University of California Press Series 'Modern Philology', n. 27), 1944. Pp. 125—148.

Schneider, Ferdinand Josef. *Lessing und die monistische Weltanschauung.* Halle/Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929.

Schneider, Heinrich. *Lessing: Zwölf biographische Studien.* Bern: A. Francke Verlag, 1951.

Schneider, J. *Lessings Stellung zur Theologie vor der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente.* Diss. Amsterdam, 1953. 's-Gravenhage: Excelsior, n.d.

Scholz, Heinrich. 'Einleitung', in: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn.* Berlin: Reuther & Reichard Verlag, 1916. Pp. XI-LXXV.

Schrempf, Christof. *Lessing als Philosoph.* Stuttgart: Chr. Belserische Buchdruckerei, 1921. Pp. 157—158.

Schultz, Harold. *Lessings Toleranzbegriff: Eine theologische Studie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

Stamm, Israel. 'Lessing and Religion', *Germanic Review,* 43 (1968), 239—257.

Strohschneider-Kohrs, Ingrid. *Vom Prinzip des Maßes in Lessings Kritik.* Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1969.

Traub, Friedrich. 'Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten bei Lessing', *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 28 (1921), 193—207.

Thielicke, Helmut. *Offenbarung, Vernunft und Existenz: Studien zur Religionsphilosophie Lessings.* 3rd ed. Gütersloh: Carl Bertelmann Verlag, 1957.

— 'Vernunft und Existenz bei Lessing: Das Unbedingte in der Geschichte' in *Lessing und die Zeit der Aufklärung.* Göttingen: Die Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften/Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. Pp. 100—115.

Waller, Martha. *Lessings Erziehung des Menschengeschlechts: Interpretationen und Darstellung ihres rationalen und irrationalen Gehaltes. Eine Auseinandersetzung mit der Lessingforschung.* Berlin: Verlag Dr. Emil Ebering, 1935.

Wessell, Jr., Leonard Paul. '*Geist* and *Buchstabe* as Creative Principles in Lessing's Dramaturgy', *Lessing Yearbook V* (1973), 107—146.

— 'Lessing's Eschatology and the Death of God', *Lessing Yearbook VI* (1974), 59—82.

— 'The Problem of Lessing's Theology: A Prolegomenon to a New Approach', *Lessing Yearbook IV* (1972), 94—121.

Wiese, Benno von. *Lessing: Dichtung, Ästhetik, Philosophie*. Leipzig: Verlag Quelle & Mayer, 1931.

Wölfel, Kurt. 'Einleitung', in: *Lessings Werke*. Ed. Kurt Wölfel. Frankfurt/M., Insel Verlag, 1967. Band II.

Zscharnack, Leopold. 'Einleitung des Herausgebers', in *Lessings Werke*. General eds. Julius Petersen and Waldemar Ohshausen. Berlin/Leipzig: Deutsches Verlagshaus Bong Co., 1925—1935. Band XX, Pp. 9—96.